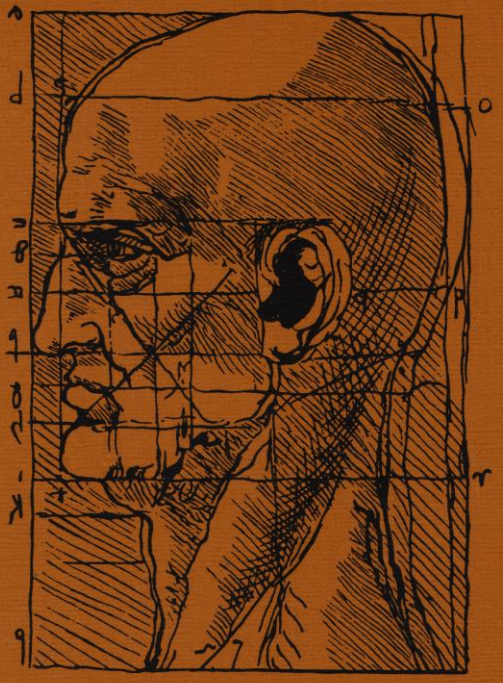

ENCARNACIÓN

MICHEL HENRY

SIGUEME

ENCARNACIÓN

HERMENEIA 49

Colección dirigida por
Miguel García-Baró

Otras obras publicadas
por Ediciones Sígueme:

— M. Henry, *Yo soy la Verdad* (H 47)
— W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios* (H 46)
— H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (H 45)
— F. Rosenzweig, *La estrella de la redención* (H 43)
— J.-L. Marion, *El ídolo y la distancia* (H 40)
— I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (H 39)
— J. de S. Lucas (ed.), *Nuevas antropologías del siglo XX* (H 38)
— B. Lonergan, *Insight* (H 37)
— W. D. Ross, *Lo correcto y lo bueno* (H 36)
— M. García-Baró, *La verdad y el tiempo* (H 35)

Michel Henry

Encarnación

Una filosofía de la carne

Ediciones Sígueme - Salamanca 2001

Traducción de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz
sobre el original francés *Incarnation. Une philosophie de la chair*

© Éditions du Seuil, Paris 2000
© Ediciones Sígueme, Salamanca 2001
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

ISBN: 84-301-1431-9
Depósito legal: S. 552-2001
Printed in Spain - Impreso en España
Fotocomposición Rico Adrados, S.L., Burgos
Imprime: Gráficas Varona
Polígono El Montalvo - Salamanca 2001

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

COPIA PRIVADA

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia: 4799

CONTENIDO

Introducción. La cuestión de la encarnación 9

I. La inversión de la fenomenología 33

II. Fenomenología de la carne 123

III. Fenomenología de la Encarnación:
la salvación en sentido cristiano 219

Conclusión. Más allá de la fenomenología y la teología:
la Archi-inteligibilidad joánica 327

Índice 341

INTRODUCCIÓN

La cuestión de la encarnación

La encarnación se sitúa en el centro de una constelación de problemas que nos proponemos abordar en este ensayo. En un primer sentido, la encarnación atañe a todos los seres vivos que hay sobre la tierra puesto que todos ellos son seres encarnados. Esta primera nota muy general nos sitúa ya ante enormes dificultades. Aquello que caracteriza a los seres encarnados es que tienen un cuerpo. Pero el universo entero está compuesto de cuerpos, considerados desde hace tiempo, tanto por el sentido común como por numerosos filósofos, así como por la cuasi totalidad de los sabios, como cuerpos materiales. ¿Es idéntico el cuerpo perteneciente a los otros seres vivos al cuerpo material del que se ocupa la física cuántica, soporte de esas otras ciencias duras como la química y la biología? El hecho de que mucha gente piense así en nuestra época, precisamente la de la ciencia, no es óbice para que un abismo separe desde siempre, por un lado, los cuerpos materiales que pueblan el universo y, por otro, el cuerpo de un ser «encarnado» como el hombre.

Para arrojar algo de luz sobre este abismo, tomaremos una primera decisión: dejar fuera del campo de nuestra investigación a los seres vivos diferentes de los hombres. Tal decisión no es arbitraria. Se justifica por una elección metodológica, la de hablar de lo que sabemos en vez de hablar de lo que ignoramos. Cada uno, cada hombre y cada mujer, en cada instante de su existencia experimenta de forma inmediata su propio cuerpo, experimenta la penalidad que le procura la subida de una callejuela empinada o el placer de una bebida fresca en verano o, incluso, el de un viento ligero sobre el rostro, mientras que su relación con el cuerpo ani-

mal –el de los infusorios, camarones o insectos– es de otro orden. Hasta tal punto que ciertos pensadores, y no los menos, han considerado todos esos seres vivos diferentes de los hombres como una suerte de ordenadores que no comprenden nada de lo que hacen. En cuanto a la aprehensión del cuerpo de los hombres de la misma forma, a modo también de un ordenador –más elaborado y de una «generación» más avanzada–, cabe decir que esta concepción cada vez más generalizada se enfrenta a una objeción capital.

Aquí se ahonda el abismo. Un cuerpo inerte semejante a los que se encuentran en el universo material –o más aún, que se puede construir utilizando los procesos materiales extraídos de él, organizándolos y combinándolos según las leyes de la física–, un cuerpo tal, no siente ni experimenta nada. No se siente ni se experimenta a sí mismo, no se ama ni se desea. Más aún, ¿siente o experimenta, ama o desea, alguna de las cosas que le rodean? Según la profunda observación de Heidegger, la mesa no «toca» la pared contra la que se sitúa. Por el contrario, lo propio de un cuerpo como el nuestro es que siente cada objeto próximo a él, percibe cada una de sus cualidades: ve los colores, oye los sonidos, respira un olor, calibra con el pie la dureza del suelo, con la mano la suavidad de una tela. Y sólo siente todo ello, las cualidades de los objetos que componen su circunstancia, sólo experimenta el mundo que le acucia por todas partes, porque primeramente se experimenta a sí mismo, es decir, en el esfuerzo que lleva a cabo para subir la callejuela, en la impresión de placer en la que se resume el frescor del agua o del viento.

Fijamos a partir de este momento con una terminología apropiada esta diferencia entre los dos cuerpos que venimos distinguiendo: por una parte, el nuestro, que se experimenta a sí mismo al mismo tiempo que siente lo que le rodea; por otra, un cuerpo inerte del universo, ya se trate de una piedra sobre el camino o de las partículas microfísicas que supuestamente la constituyen. Llamaremos *carne* al primero, reservando el uso de la palabra *cuerpo* para el segundo. Esto es así porque nuestra carne no es otra cosa que *aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes*, es susceptible, por esta razón, de sentir el *cuerpo* exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él. Cosa de la que por principio es incapaz el cuerpo exterior, el cuerpo inerte del universo material.

La elucidación de la carne constituirá el primer tema de nuestra investigación. Queremos hablar del ser encarnado que somos –nosotros, los hombres–, de esta condición singular que es la nuestra. Pero esta condición, el hecho de estar encarnado, no es otra cosa que la encarnación. Sólo que la encarnación no consiste en tener un cuerpo, en presentarse –a modo de un «ser corporal» y, por ende, material– como parte integrante del universo al que se otorga el mismo calificativo. La encarnación consiste en el hecho de tener carne, más aún, de ser carne. Por tanto, los seres encarnados no son cuerpos inertes que no sienten ni experimentan nada, no teniendo conciencia ni de ellos mismos ni de las cosas. Los seres encarnados son seres sufrientes, atravesados por el deseo y el temor, que sienten toda la serie de impresiones vinculadas a la carne por cuanto que, constitutivas de su sustancia –una sustancia impresional por tanto–, *comienzan y acaban con lo que ella experimenta.*

Definida por todo aquello de lo que se halla desprovisto un cuerpo, la carne no se puede confundir con éste; ella es, más bien, si se puede decir así, exactamente lo contrario. Carne y cuerpo se oponen como el sentir y el no sentir: por un lado, lo que goza de sí; por otro, la materia ciega, opaca, inerte. Tan radical es esta diferencia que, por evidente que parezca, nos resulta muy difícil, incluso imposible, pensarla verdaderamente. Y ello porque se establece entre dos términos, uno de los cuales, al fin y al cabo, se nos escapa. Si bien nos resulta fácil conocer nuestra carne (dado que jamás nos abandona y nos ciñe a la piel bajo la forma de múltiples impresiones de dolor y placer que nos afectan sin cesar, de suerte que cada uno, en efecto, sabe muy bien –un saber absoluto e ininterrumpido– lo que es su carne –incluso si no es capaz de expresar conceptualmente ese saber–), todo lo contrario sucede con nuestro conocimiento de los cuerpos inertes de la naturaleza material: acaba por perderse y sumirse en una completa ignorancia.

No se trata en este caso de dificultades de orden técnico como las descubiertas por la física cuántica, según las cuales cada «medida» provoca, en lugar de lo que buscaba aprehender, la perturbación o la indeterminación de los parámetros elegidos a este fin. Se trata de una aporía metafísica y última que nos cierra el paso, puesto que el último elemento físico debe en todo caso llegar de cierto modo hasta nosotros y no podría prescindir de este dato último: destello sobre una pantalla, por ejemplo, interpretado como

el choque de un fotón, al fin y al cabo sensación de luz cuya venida a nuestra carne jamás se produce en otra parte que allí donde dicha carne se impresiona a sí misma. Allende esta referencia inevitable, la cosa de la física, la «cosa en sí», el «noúmeno» kantiano, permanecen como algo desconocido e incognoscible.

Lejos, pues, de que el análisis del cuerpo pueda convertirse en el de nuestra carne y en el principio, un día, de su explicación; la verdad es totalmente otra: sólo nuestra carne nos permite conocer, en los límites prescritos por este supuesto ineludible, algo así como un «cuerpo». Se perfila de este modo ante nuestra mirada una singular inversión. El hombre que no sabe nada, nada que no sea la experiencia de todos los sufrimientos en su carne herida, el pobre, el «pequeño», ése probablemente sabe mucho más que un espíritu omnisciente emplazado al término del desarrollo ideal de la ciencia, para quien, según una ilusión generalizada en el pasado siglo, «tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos».

La elucidación sistemática de la carne, del cuerpo y de la relación enigmática entre ambos nos permitirá abordar el tema de nuestra investigación: la Encarnación en sentido cristiano. Ésta tiene por fundamento la alucinante proposición de Juan: «Y el Verbo se hizo carne» (Juan 1, 14). La primera reflexión de Pablo, la de los evangelistas, la de los Apóstoles y sus enviados, la de los Padres de la Iglesia, la de los herejes y sus contradictores, la de los concilios, en suma, la del conjunto de un desarrollo espiritual y cultural tal vez sin parangón en la historia de la humanidad, da testimonio de hasta qué punto esta palabra extraordinaria va a asediar la conciencia de todos aquellos que, desde la irrupción de lo que se llamará cristianismo, se esfuerzan por pensarla. Es imposible disimular la importancia que tiene el hecho de que numerosas producciones intelectuales que componen esta secuencia decisiva de la filosofía y de la teología, por aquel entonces entremezcladas, hayan desaparecido, víctimas –por lo demás, como la mayor parte de los textos de la Antigüedad– de un gigantesco naufragio. ¡Ello se debe a que, devenida rápidamente cuasi obsesiva, la palabra que habla de la Encarnación suscita el inevitable enfrentamiento entre aquellos que van a esforzarse por comprenderla, aunque no dispongan todavía de los medios para hacerlo, y aquellos otros que la rechazan de forma incondicional, como incompatible con su filosofía, que no es otra ni más ni menos que la filosofía griega!

Los primeros son los conversos, judíos, griegos, paganos de toda clase, que quieren poner su inteligencia a disposición de aquello a lo que acaban de dar su fe. Los otros son los «griegos», entendiendo en la actualidad por tal término a aquellos que, griegos o no, continúan pensando en griego y, por consiguiente, sin poder pensar lo que se dice en la misteriosa palabra de Juan.

Por una parte, el Logos griego despliega su esencia allende el mundo sensible y todo lo que le pertenece –animalidad así como materia inerte–, apurando esta esencia en la contemplación intemporal de un universo inteligible. El hecho de que esta contemplación de un inteligible puro haga comprensible el mundo de las cosas constituyendo su arquetipo, no cambia en nada una situación fundamental en la que se origina la oposición entre lo sensible y lo inteligible, dominante en el pensamiento occidental.

Por otra parte, la incompatibilidad radical del concepto griego de Logos con la idea de su eventual encarnación alcanza su paroxismo tan pronto como esta última reviste la significación que le es propia en el cristianismo, la de conferir la salvación. Tal es, en efecto, la tesis que se puede afirmar como «crucial» del dogma cristiano y el principio de toda su «economía».

El pensamiento griego abría a los hombres la vía real de una salvación posible, por no decir verosímil. El hombre, según este pensamiento, es un animal provisto de Logos. Por su animalidad, por su cuerpo natural, depende de lo sensible, sometido al devenir. A este respecto, es un ser perecedero, condenado a la descomposición y la muerte. Pero, provisto de Logos y, así, de la capacidad de contemplar los arquetipos inteligibles de las cosas y, a través de ellos, la luz del absoluto que las ilumina, posee a su vez un alma o, más bien, «no es nada más allá de su alma»[1]. Basta con que ésta última se aleje del mundo sensible a fin de unirse al *noûs* eterno y abismarse con él en la contemplación de lo Inteligible para que sea eterna como aquél. Estos esquemas de origen platónico –que serán los de la gnosis– eran conocidos por todos los griegos.

Y he aquí que el cristianismo sitúa la salvación en el cuerpo. ¡Se va a confiar el cuidado de arrancarnos de la muerte a este cuerpo material y putrescible, presa del devenir y, lo que es más, sede del pecado, a este órgano de la atracción sensible, víctima predestinada de todos los señuelos e ídolos! A medida que ad-

1. *Alcibiades*, 38c.

quiramos los medios para ello daremos a conocer el análisis de esta extraña economía de la salvación que había de provocar la hilaridad de los griegos. Cuando, sobre el Areópago de Atenas, Pablo se esfuerce por explicarles cómo la inmortalidad del hombre descansa en la resurrección del cuerpo, su auditorio, como se sabe, le abandonará entre bromas: «De esto te oiremos hablar en otra ocasión» (Hechos 17, 32).

Tan extraordinaria como la doctrina fue la actitud de aquéllos que le prestaron su adhesión inmediata y sin reservas, más aún: que aceptaron *correr la suerte del cristianismo por mor de su tesis más inverosímil.* La paradoja, es verdad, está lejos de ser la misma para todos. Los judíos «cristianos», aquéllos que habían reconocido a Jesús como el Mesías, todos aquéllos que, de manera general, eran de cultura judía, no compartían la concepción dualista griega del alma y el cuerpo. En el judaísmo, el hombre no se escinde en dos sustancias distintas ni resulta de su síntesis, por otra parte incomprensible: ninguna jerarquía viene por tanto a instaurarse entre ellas. El hombre es una realidad unitaria provista de propiedades diversas pero que definen una misma condición. Lejos de ser objeto de descrédito alguno, e incluso aunque permanezca sumisa a las rigurosas prescripciones de la Ley, lo dependiente de la carne, la paternidad o la maternidad, por ejemplo, representa para el hombre judío un cumplimiento, el de su más alto deseo.

La identidad que existe entre el judaísmo y la nueva religión (que al principio sólo es una secta herética) a propósito de su concepción de la carne, va sin embargo a romperse con la aparición de ésta última. El motivo de este divorcio, que reviste el aspecto de una lucha trágica, es doble. En primer lugar, la idea que el judaísmo se hace de Dios y de su creación. Dios ha creado el mundo fuera de sí, está tan separado de él como del hombre, sacado por él de la materia de este mundo. Incluso antes de la penetración del helenismo, el judaísmo lleva consigo, vinculada a la idea de un cuerpo *terrestre,* la de un hombre miserable y condenado a la muerte. Sólo un acto gratuito de Dios, de su voluntad todopoderosa, permite a su servidor conservar la esperanza de que no será entregado al *shéol.* Era casi tan difícil para un judío creer en la resurrección (y muchos no lo creyeron) como lo era para un griego. Criatura terrestre, hecho del limo de la tierra, parecía destinado, tanto por su origen como por su pecado, a volver a él. «Recuerda que eres polvo [...]».

El segundo motivo de la ruptura brutal entre el judaísmo y la secta de Cristo depende precisamente de la Encarnación. El hecho de que el Eterno, el Dios lejano e invisible de Israel, aquél que siempre disimula su rostro bajo las nubes o tras las zarzas, cuya voz a lo sumo se oye (¿de quién, de hecho, es la voz?), venga al mundo cargándose de un cuerpo terrestre para sufrir el suplicio de una muerte ignominiosa reservada a los malvados y esclavos, he aquí que resulta igual de absurdo, al fin y al cabo, tanto para un rabino erudito como para un sabio de la antigüedad pagana. Que ese hombre, el más miserable, pretenda ser Dios, he aquí la mayor de las blasfemias –que bien merecía la muerte–. Si el rechazo judío –el rechazo de los sacerdotes del Templo, de los sumos sacerdotes, de los escribas, de los saduceos y de los fariseos– es en definitiva (a pesar de la conversión de numerosos de ellos, a pesar también de la idea que se hicieron de la carne como totalidad orgánica del hombre) tan violento como el rechazo griego emanado del dualismo, nos vemos remitidos entonces a nuestra primera constatación: al carácter extraordinario de la fe incondicional que todos los conversos, judíos, griegos o paganos, pusieron en la Encarnación del Verbo, es decir, en Cristo.

Con el paso del tiempo, no contenta con constituir la substancia de la vida de las primeras comunidades unidas en torno al banquete sagrado, la Encarnación en sentido cristiano se convierte en objeto de una reflexión intelectual específica, aun cuando la «batalla de los hombres» –al llevarse a cabo una sucesión de persecuciones terribles, «judías» en primera instancia y posteriormente romanas– no cesa de ser acompañada por «el combate espiritual». A semejante reflexión se dedicarán esos grandes pensadores que son los Padres de la Iglesia. Hemos comprendido ya cómo, al asumir la paradoja cristiana que plantea la venida de Dios a un cuerpo mortal como condición de salvación metafísica del hombre, se vieron obligados a batirse en dos frentes: contra los judíos y contra los griegos.

Contra los judíos, como lo demuestra por ejemplo el debate que Justino sostiene con el rabino Trifón, que precisamente no podía comprender cómo los cristianos ponían su esperanza «en un hombre que ha sido crucificado»[2]. Pero, con carácter de ultimidad, es la trascendencia del Dios de Israel lo que hace ininte-

2. Justino, *Diálogo con Trifón*, PG 6, X, 3; I, 49.

ligible su encarnación. Yahweh es un Dios celoso. Celoso de su esencia divina, del poder de existir –«Yo soy el que soy»–, que no existe más que en él y no se comparte. A partir de ahí, la pretensión de un hombre de ser él mismo Dios parece en efecto absurda. El monoteísmo judío lo es sin falla. El celo del Dios de Israel hacia los hombres –es decir, hacia todos sus ídolos: mujeres, dinero, poder, dioses extranjeros, etc.–, hacia todo lo que pretendiese sustituir a Yahweh como objeto de adoración, no es sino la consecuencia de ese celo ontológico primero, el del Absoluto. Es verdad que un Dios plural, si así puede decirse, es inconcebible en un pensamiento del Ser para el que todo lo que es, o es susceptible de ser, procede del único ser que existe verdaderamente, aquél que extrae de sí mismo la fuerza de ser. Veremos cómo los concilios de la Iglesia así como sus más destacados pensadores (con antelación a la invasión aristotélica del siglo XIII) abandonan subrepticiamente toda forma de ontología –especialmente aquella que había encontrado en Grecia su expansión teórica más destacada– para no conservar de ella sino el lenguaje. Era el precio a pagar, o el progreso decisivo por hacer, para salvaguardar la intuición fundadora de la Encarnación. De este modo, el helenismo tenderá a desaparecer o a no ocupar más que una posición secundaria a medida que la «filosofía» del cristianismo se torne más adecuada a su objeto. Según una profunda anotación de Bernard Sesboüé a propósito del concilio de Nicea, la helenización del lenguaje irá de la mano de una deshelenización de la fe[3] –mas en primera instancia, diremos, del pensamiento mismo–.

Tal es la secuencia ideal y singular que podemos localizar históricamente como la de los Padres de la Iglesia y de los grandes concilios, pero cuyo tenor resulta del desarrollo interno de supuestos antagonistas. Desde el momento en que el cristianismo escapa de su medio hebraico de origen, se enfrenta, por su deseo de universalismo, a una cultura que es en un sentido amplio, desde el punto de vista intelectual, la cultura griega. Hará falta que acepte por ella misma aquello que le resulta lo más contrario e incomprensible; para decirlo ahora con mayor precisión: *la reali-*

3. B. Sesboüé. «Jésus Christ dans la tradition de l'Église», en *Jésus et Jésus Christ*, Desclée, Paris 1993, 100: «Lo específico del concilio de Nicea es profesar de manera tajante la diferencia entre el misterio de Jesucristo y la filosofía griega. La paradoja radica en que esta deshelenización se opera en el momento en el que el lenguaje de la fe se heleniza».

dad del cuerpo de Cristo como condición de la identificación del hombre con Dios. Se va a confiar a los conceptos griegos la comprensión de la verdad más antigriega. Tal es la contradicción en la que los Padres y los concilios se encontrarán más de una vez.

El proselitismo en el medio antiguo no es el único motivo de una marcha tan paradójica como aquello que intenta hacer comprensible. El cristianismo no dispone por sí mismo de los conceptos adecuados a su Verdad más elevada. ¡Y ello no por mor de una indigencia propia de orden intelectual, que haría de los primeros cristianos pensadores balbucientes, menesterosos de instruirse a la vera de los filósofos verdaderos, los filósofos griegos! Sino debido a esta razón mucho más radical: *La verdad del cristianismo no pertenece al orden del pensamiento*. El genio de los Padres de la Iglesia –griegos o no–, el carácter sorprendente de la secuencia ideológica que poco a poco se trama a través de sus intuiciones fulgurantes fue precisamente éste: captar la Verdad del cristianismo en su afirmación más desconcertante, la de la Encarnación. No en una afirmación, a decir verdad –afirmación que todavía sería la de un pensamiento o, al menos, que se sometería a su juicio–, sino en lo que escapa a todo pensamiento: *en un cuerpo y en una carne*.

Extraordinario parece entonces, en efecto, el combate que desde finales del siglo I, a través de los siglos siguientes y los concilios sucesivos, han mantenido y proseguido los Padres de la Iglesia con encarnizamiento. Es el combate por afirmar, sostener, demostrar por todos los medios a su disposición –pero también con la ayuda de nuevas intuiciones, de súbitas iluminaciones– que Cristo tenía un cuerpo real, una carne real, semejante a la nuestra, y que es en ella y sólo en ella donde estriba la posibilidad de la salvación. Combate dirigido contra el pensamiento griego –contra su desvalorización de lo sensible y del cuerpo, afirmamos por nuestra cuenta[4]–. Sin embargo, el punto de mira de esta crítica no se dirige hacia el pasado. Ella desenmascara por doquier en torno a sí los logros de la cultura griega, sus resurgimientos, sus sustitutos oblicuos, antes de reconocerlos súbitamente con horror en ella misma: en todos aquellos que, aceptando la idea de la venida del Verbo de Dios sobre la tierra, no

4. ¿Es necesario recordar aquí que la idea sostenida por Nietzsche y por todas partes generalizada según la cual el cristianismo enseña el menosprecio del cuerpo es una mentira grosera?

aceptan la de una verdadera encarnación. Si la encarnación no es concebible sin un tomar carne, sin una venida a un cuerpo –bajo la forma que sea–, la carne de Cristo, no obstante, podría muy bien no ser más que carne aparente. O también, la materia de dicha carne no ser aquélla de la que está hecho el hombre. Resultaría ser una materia astral, o «psíquica», o también «espiritual». A decir verdad, su carne sería más bien un alma, una carne/alma o un alma/carne, etc.

Todos estos vestigios del pensamiento griego –o de prejuicios más antiguos– no sólo no declinan a través de las diferentes gnosis; se reconstituyen de golpe en un bloque compacto: la herejía. Herejía: todo lo que, bajo diversas máscaras, a través de construcciones bastardas y mentirosas, niega la verdad, es decir, la realidad de la Encarnación. La gnosis se convierte en una herejía a ojos del cristianismo y, por ende, rechaza su afirmación central. *Adversus haereses, Exposición y refutación de la falsa gnosis*: Ireneo. *De carne Christi, De resurrectione mortuorum*: Tertuliano. *De incarnatione Verbi, Discursos contra los arrianos*: Atanasio, etc. ¿Es por azar que la denuncia más violenta de la gnosis surja en el texto mismo en el que la Encarnación encuentra su afirmación categórica –donde fulgura la palabra: «Y el Verbo se hizo carne»–? Pues Juan dice así: «Ya han salido en el mundo muchos falsos profetas. Para saber si una inspiración es de Dios, seguid esta norma: toda inspiración que confiesa que Jesús es el Mesías venido ya en carne mortal procede de Dios» (1 Juan 4, 1-2)[5].

Pero es preciso recordar la significación que reviste esta afirmación incondicional de la Encarnación del Verbo de Dios, no sólo en Juan sino en el conjunto de los Evangelios y de los escritos reputados como canónicos: la de fundar la posibilidad de la salvación. ¿Pero cómo? ¿Por qué y cómo la venida en carne mortal sería prenda de eternidad? A pesar de la paradoja, afluyen aquí una multitud de razones, una red de implicaciones tan estrechas y hasta tal punto esenciales que pertenecen al «núcleo» del cristianismo. Las enumeraremos con rapidez antes de proponer más tarde su explicación.

La Encarnación del Verbo se presenta constantemente en el cristianismo como *la manera en la que éste se hizo hombre*. Y

5. Y también: «Es que han salido en el mundo muchos impostores, los que no confiesan que Jesús es el Mesías venido en carne mortal» (2 Juan 7).

ello implica, evidentemente, una primera condición –constantemente reafirmada por los Padres–, a saber: que *la carne de Cristo es semejante a la nuestra.* Esta tesis sirve de soporte al masivo conjunto de apasionadas críticas dirigidas contra los herejes –todos aquéllos, lo hemos visto ya, que se esfuerzan por borrar, minimizar, desnaturalizar de todas las maneras la realidad de la carne de Cristo y, en primer lugar, su identidad con la nuestra–. Por el contrario, Tertuliano –al rechazar las tesis de Marción, de los herejes de Valentín, de Apeles, según las cuales Jesús carecería de carne o tendría una carne diferente de la nuestra, «de una cualidad particular»– plantea que «Cristo no podría ser llamado hombre sin tener una carne» y «una carne semejante a la nuestra», una carne que no podría estar compuesta de otra cosa que no fuese carne humana[6].

Sólo en el caso de que la Encarnación del Verbo, su venida a una carne, y a una carne como la nuestra, signifique su venida a nuestra condición humana, su hacerse cargo de ella, sólo entonces la afirmación abisal de Juan contiene aún otra tesis: *una definición del hombre como carne*. Pues la Palabra no dice que el Verbo haya tomado la condición de hombre y que, a este fin, esté provisto, entre otros atributos humanos, de una carne; la Palabra dice que él «se ha hecho carne», y que en verdad es por ello, en esta carne y por ella, por lo que se ha hecho hombre.

¿Es preciso repetir en qué medida semejante definición del hombre se opone a la concepción griega hasta el punto de hacerla estallar? Pues la carne no define en Grecia más que la animalidad –sólo existe el hombre, en su diferencia específica con el animal, conforme se añade a esta carne la capacidad de formar significaciones, de hablar, de apercibir Ideas, en resumen, el Logos del que por sí mismo carece el animal–. Pero en ese caso, no es sólo la visión cristiana del hombre –esto es, la que sostiene que la condición humana no adviene sino en la carne y por ella– la que se enfrenta brutalmente a la concepción griega. Se enfrentan de igual modo dos interpretaciones del Logos, no menos diferentes entre sí. Para el Logos griego, hacerse carne –entendamos bien: *devenir en sí mismo carne*– significaría no hacerse hombre, sino todo lo contrario, deshacerse de su esencia propia,

6. Tertuliano, *La Chair du Christ*, Cerf, Paris 1995, 231 y 229 respectivamente.

tachar la condición humana, no ser más que un animal. Volveremos sobre este punto decisivo, pero –ya se ve– es todo un universo de pensamiento el que bascula.

Con la definición del hombre como carne, se descubre en nosotros una nueva implicación. Si la Encarnación del Verbo significa la venida a la condición humana, lo que está en juego al mismo tiempo, dado que el Verbo es el de Dios, es la *relación de Dios con el hombre*. Mientras esta relación se establezca sobre un plano espiritual, mientras se despliegue desde el «alma», la «psyché», «la conciencia», la razón o el espíritu humano hacia un Dios, él mismo Razón y Espíritu, dicha relación resulta concebible. Su explicación resulta mucho más difícil si el hombre toma su sustancia propia de la carne. ¿Dónde reside la posibilidad de una relación *interna* entre este hombre carnal y Dios si éste último se identifica claramente con el Logos? Esta doble definición planteada en el núcleo de la Palabra de Juan *como definición de la relación Dios/hombre (u hombre/Dios)*, ¿no se enfrenta en su marcha con la disyunción instituida por el helenismo entre lo «sensible» y lo «inteligible»?

La dificultad crece vertiginosamente si, al examinar la palabra de Juan con más atención, se reconoce que no sólo se propone aquí la relación general entre Dios y el hombre bajo la forma absolutamente nueva de una relación entre el Verbo y la carne, sino que, más aún, esta relación paradójica se sitúa en el interior de una sola y misma persona, a saber, Cristo. La interiorización de la relación Dios/hombre convertida en la relación Verbo/carne en la persona de Cristo significa –con el enfrentamiento de los constituyentes de esta relación y la posición abrupta de su antagonismo– la radical puesta en entredicho de su posibilidad interna; es el ser mismo de Cristo lo que se pone en tela de juicio. ¿Puede un Dios hacerse hombre bajo la forma del Verbo que se hace carne, y todo ello en una sola y misma persona? ¿Cómo procurar una existencia al nexo de dos sustancias heterogéneas? ¿Cómo es concebible alguien como Cristo?

Esta cuestión será objeto de preocupación constante para los Padres y tema de todos los grandes concilios. Los eminentes participantes reunidos en ellos durante los primeros siglos reflexionarán indefinidamente sobre la persona de Cristo, sobre la posibilidad de unir en su existencia dos naturalezas diferentes: divina la una, humana la otra. La palabra misma *persona* es uno de los

términos elegidos para afirmar la existencia real de aquello mismo cuya posibilidad se encuentra en entredicho: la existencia real, concreta, efectiva, singular, actual de Aquél que, al unir en sí las dos naturalezas, permanece «uno y el mismo» en calidad de hombre y en calidad de Dios. Esta apelación a la terminología griega (persona viene del griego *prosopon*, cuya derivación latina es *persona*, designando esta palabra, como se sabe, la máscara que llevaban los actores de teatro) no será la única. Los recursos al sistema de conceptualización griego y, a través de él, a la ontología griega se multiplicarán conforme el problema de la naturaleza de Cristo se plantee con mayor acuidad. Para los Padres, en ningún caso se tratará de escamotearlo bajo una palabra, sino de procurar, tanto como se pueda, su inteligibilidad. El esfuerzo continuo de los concilios se orienta hacia la posibilidad interna de esta existencia, más allá de la existencia fáctica de Cristo o de su afirmación dogmática. ¿Tenía salida este esfuerzo en el horizonte de la cultura griega?

En todo caso, el problema se plantea de forma cada vez más precisa. La unión de dos naturalezas debe ser la de sus propiedades, más exactamente, de dos series de propiedades, unas pertenecientes a Dios, otras al hombre. Ésta es, de Nicea a Constantinopla, la cuestión de la apropiación de las propiedades o, dado que es así como se denominan en griego, de la apropiación de los idiomas. ¿En qué sentido Cristo, en calidad de Dios, puede apropiarse de propiedades humanas? ¿En qué sentido es susceptible, en calidad de hombre, de apropiarse de propiedades divinas? Por difícil que sea captar la unión o la unidad en Cristo de dos series de propiedades, su paralelismo vale a su vez como una explicación de su existencia misteriosa. En calidad de Dios, por ejemplo, Cristo conoce todas las cosas; en calidad de hombre, no puede prever el futuro. De este modo se resuelven *a priori* la serie de antítesis resultantes en cada caso del emparejamiento de una propiedad divina y de su ausencia o limitación en el hombre. Un entendimiento infinito en Dios, «un entendimiento finito semejante al nuestro», dirá también Kant. Por un lado, la impasibilidad de un Dios intemporal, insensible tanto a los infortunios del futuro como a las tribulaciones de la historia. Por otro, la *pasibilidad*, la fragilidad, la vulnerabilidad, el hambre, la sed, los sufrimientos, la historia terrible de la *pasión* de Cristo, *su muerte.*

La Encarnación cruza aquí de nuevo nuestro camino de pensamiento. Desde el momento en que el hombre se define por la Razón –exactamente lo mismo, en el fondo, que el Dios griego–, pasa a un primer plano la capacidad del primero de apropiarse las propiedades del segundo, de participar por lo menos de «la mayor parte de su ser». La comunicación de propiedades, en todo caso de ciertas de ellas, es un *a priori* virtual cuya realización vendrá dada por el esfuerzo que cada uno realice en sí. Con la definición del hombre como carne, las dos series de propiedades han devenido irreductibles la una a la otra; una distancia infranqueable las separa. ¿Se imagina uno al *noûs* eternamente abismado en la contemplación del arquetipo, puro cristal iluminado por su luz, siendo presa de una súbita fatiga, reclamando una almohada, poniéndose a llorar al enterarse de la muerte de un amigo, fascinándose ante la perspicacia de una mujer que se sienta a su lado para escucharle, dejándole a su hermana el cuidado de las tareas domésticas?

Peor: ese Dios archi-arquetípico, lo más allá de la esencia, ¿se lo imagina uno, en efecto, naciendo de las entrañas chorreantes que manipulan comadronas y médicos, «coágulo de sangre entre las inmundicias»? Estas representaciones poco gratas rechazadas por la gnosis, ellas mismas o lo que despiertan, son las que Tertuliano propone con furor en su diatriba contra Marción:«explicando desde el exordio tu odio al nacimiento, vamos, perora ahora sobre esta porquería que los órganos genitales han puesto en el vientre, sobre estos repelentes coágulos de sangre y de agua [...] Descríbenos ese vientre, cada vez más monstruoso, más pesado [...] Da rienda suelta contra los órganos indecentes de la mujer en parto [...]»[7]. ¡Ciertamente resulta más difícil pensar la relación entre Dios y el hombre cuando, dejando a un lado el horizonte luminoso de Grecia, esa se convierte en la relación entre el Verbo y una carne surgida de un pobre nacimiento y condenada a una muerte segura!

Es verdad que, como por otra parte la mayoría de los Padres, Tertuliano no limita de ningún modo la realidad del hombre a la de su carne. Si al principio de *De carne Christi* declara no hablar sino de ella, es, dice él, porque «en cuanto a su sustancia espiritual, todo el mundo está de acuerdo»[8]. Tertuliano todavía piensa

7. *Ibid.*, 223.
8. *Ibid.*, 211.

en «griego». Cristo tiene un alma lo mismo que un cuerpo y no se ve aparecer crítica alguna a la definición clásica del hombre como compuesto de dos sustancias. Ésta, por el contrario, subyace al tratado *De carne*, pero intervendrá explícitamente en varias tomas de postura y, posteriormente, mucho más todavía.

Pero en Juan no hay nada de tal cosa. La declaración abisal que plantea el devenir hombre de Dios como el «hacerse carne» no añade nada a la definición del hombre que avanza, a saber: su definición como carne. La siguiente proposición, lejos de hacer alusión a una «sustancia espiritual», a un «alma» de Cristo, se limita a repetir esta definición: «y habitó entre nosotros». Es así como, al hacerse carne, el Verbo se ha hecho hombre y, asumiendo nuestra condición carnal, ha establecido de esta forma su ser-en-común con los hombres, su «habitación» entre ellos. Pero en ese caso, con esta existencia carnal del Verbo, ¿no se eleva a un grado de tensión insoportable la oposición entre las dos series de propiedades, divinas y humanas, que tenían que unirse en la persona de Cristo?

Ahora bien, la posibilidad de esta unión de propiedades divinas y humanas no se limita de ningún modo a un problema teórico: es el de la salvación misma. Por lo tanto, hace falta decir algo más sobre esta cuestión y recordar el esquema que va a revestir en todos los Padres y a través de los diferentes concilios: el devenir hombre de Dios funda el devenir Dios del hombre. La salvación cristiana no consiste en la dispensación de gracias particulares y todas ellas eminentes: consiste en la *deificación* del hombre. Sólo cuando el hombre lleve en sí la vida divina que es la vida eterna, sólo cuando se identifique con esta vida, escapará a la muerte. Pero el devenir hombre de Dios reside según el cristianismo en la Encarnación del Verbo. Por tanto, al identificarse con la carne del Verbo –con el cuerpo de Cristo: *corpus Christi*– el hombre cristiano podrá identificarse con Dios. Pero esta posibilidad de salvación, que no será afirmada de forma especulativa sobre el plano del pensamiento sino sobre el de la realidad, como unidad de nuestra carne con la carne de Cristo, supone previamente otra: *que la unidad del Verbo y de la carne sea posible y se realice en primer lugar allí donde el Verbo se hace carne, es decir, en Cristo.*

No otra cosa significa el problema de la existencia de Cristo. No es el de su existencia histórica. Éste sólo atañe todavía a Jesús. Se trata de saber en este caso si Jesús ha existido, si ha dicho

lo que ha dicho, que era Cristo, el Mesías, el Salvador esperado y no un simple profeta. Nadie hoy en día –si se exceptúa a los ignorantes y a los sectarios– duda de esta existencia. El problema de la existencia de Cristo es saber si ese hombre llamado Jesús, que ha existido y que se hacía llamar Cristo (por esta única razón fue condenado), lo era realmente. Desde el punto de vista filosófico al que estrictamente nos atendremos en este ensayo, la cuestión se formula con propiedad como sigue: ¿es posible alguien como Cristo? *¿Es concebible por lo menos el devenir hombre de Dios en cuanto de devenir carne del Verbo*?

Sólo en un segundo momento, siempre situados en un plano filosófico, nos preguntaremos si la existencia de Cristo entendida como la posibilidad de la encarnación del Verbo es otra cosa que una simple posibilidad –precisamente una existencia–. Una simple posibilidad depende del pensamiento, una existencia nunca. Puedo imaginar que tengo un tálero en mi bolsillo, suponerlo, decirlo o afirmarlo: la existencia de la moneda nunca resultará de un acto de mi pensamiento. La existencia de Cristo en calidad de la del Verbo encarnado supera infinitamente la concepción que puedo hacerme de ella, suponiendo que pueda. En ese caso, ¿de dónde vendría? ¿Cómo la existencia de Aquél que es uno y el mismo en calidad de Verbo y en calidad de carne es susceptible de advenir a nosotros, de darse realmente, *de mostrársenos*?

El motivo último de la Encarnación que contiene la posibilidad de la salvación se descubre en nosotros: *la Encarnación del Verbo es su revelación, su venida entre nosotros*. Porque su Verbo se ha hecho carne en Cristo es por lo que podemos entrar en relación con Dios y ser salvados en ese contacto con él. La revelación de Dios a los hombres es aquí el hecho de la carne. La carne misma en cuanto tal es revelación. Si ello es así, se imponen ante nosotros dos cuestiones completamente nuevas e igualmente sorprendentes: *¿Qué debe ser por lo tanto la carne para ser en ella y por ella misma revelación*? Mas, *¿qué debe ser la revelación para cumplirse como carne, para cumplir su obra de revelación en la carne y por ella?*

He aquí una nueva interrogación no menos desconcertante. El Verbo de Dios –según la teología, pero quizás también a ojos de una reflexión filosófica lo suficientemente perspicaz– no es otra cosa sino la revelación de Dios o, para decirlo con todo rigor, su auto-revelación. En ese caso, la esencia del Verbo no sería algo

tan opuesto a la carne *apercibida ella misma y en ella misma como revelación*: por el contrario, las uniría una afinidad secreta en la medida en que las habitase a las dos un mismo poder, el de hacer manifiesto. La afirmación crucial enunciada en la palabra de Juan sería menos paradójica de lo que parece. La obra del Verbo, la de cumplir la revelación de Dios, proseguiría en cierto modo en el interior de la carne, en lugar de chocar con ella como si se tratase de un término opaco y extraño.

Al reflexionar sobre esta última pregunta, vemos que es susceptible de recibir dos significaciones diferentes. O bien el Verbo se ha hecho carne *para revelarse a los hombres*, en cuyo caso la revelación es obra de la carne y es a ella a la que se la confía. O bien la revelación de Dios en su Verbo es el hecho del Verbo mismo. ¿Qué necesidad tiene este Verbo de pedirle a la carne un poder que le pertenece como propio, una revelación que ya ha cumplido en y por él mismo?

Resta una tercera hipótesis. La carne debería ser su revelación, la del Verbo, la del Verbo que ella lleva consigo. Y ello porque, al tomar carne en ella, sería él el que, en ella, cumpliría la obra de una revelación que es la suya y a la que la carne debería ella misma su poder de revelación.

La primera hipótesis aflora más de una vez en los Padres. Ya se trate de Tertuliano, de Atanasio, de Orígenes, o incluso –en raras ocasiones, cierto es– de Ireneo, la venida del Verbo a una carne humana es interpretada como el modo en que se muestra a los hombres el Verbo invisible de Dios, haciéndose ver por ellos bajo la forma de un cuerpo objetivo como el suyo. El devenir visible del Verbo en un cuerpo visible sería el principio de su revelación. En breve se indicará la extraña construcción a la que llegará Atanasio por mor de semejante concepción, y como éste se esforzará por fundar la intuición del Verbo invisible sobre la aparición exterior de su cuerpo y sus maniobras.

Sin embargo, ¿cómo no señalar que esta tesis del devenir visible del Verbo en el cuerpo visible que ha revestido y asumido –tesis que cae por su propio peso y que define, se cree, la del cristianismo– se enfrenta a dos dificultades máximas? La primera consiste en que, si el Verbo de Dios ha revestido un cuerpo con la misma apariencia que el de los hombres para mostrarse a ellos, en tal caso lo que se desvelaría ante ellos con esta apariencia no sería más que un cuerpo, semejante al suyo, en efec-

to, pero del que nada permitiría saber que es el del Verbo y no, precisamente, el cuerpo de un hombre normal. Si el Verbo viniese entre los hombres bajo el aspecto de tal cuerpo, su periplo por la tierra se desarrollaría en una incógnita insalvable. Desde el punto de vista teológico, la dificultad se formula de otra forma, pero conduce a la misma aporía planteada al comienzo de nuestra marcha, la de una salvación consistente en la unión con un cuerpo mortal. ¿En qué medida esta unión con un cuerpo perecedero podría encerrar una promesa de inmortalidad? ¿Cómo podría la resurrección del cuerpo provenir de una unión de este género, análoga en suma a la que se establece entre dos cuerpos humanos, a la fusión amorosa del hombre y la mujer, por ejemplo? Atanasio se esforzará por superar esta banalización de Cristo venido bajo el aspecto de un hombre cualquiera, al servirse de ella como un contrapunto destinado a subrayar, por contraste, el carácter extraordinario de sus hechos y gestos. Cuanto más modesto, humilde, anónimo aparezca el hombre Jesús, más será su apariencia, en efecto, la de un ser humano sin distinción social u honorífica de ninguna clase, extraño a toda «gloria humana», y más sus palabras, que jamás ha pronunciado hombre alguno, y sus actos, que jamás han sido llevados a cabo por hombre alguno, mostrarán con evidencia que no es un hombre como los otros, sino el Mesías enviado por Dios para salvarlos a todos.

La segunda dificultad, más radical todavía, surge de la palabra misma de Juan. Pues Juan no dice que el Verbo haya tomado un cuerpo, que haya revestido su aspecto. Dice que «se ha hecho carne». Por una parte, se trata de carne y no de cuerpo y, si la diferencia entre carne y cuerpo nos ha parecido esencial desde un comienzo, es la carne y no el cuerpo el que debe servir de hilo conductor en la intelección de la Encarnación en sentido cristiano –pero también, sin duda, de todo ser encarnado–. Por otra parte, Juan tampoco dice que el Verbo ha revestido el «aspecto» de esta carne sino, precisamente, que «se ha hecho carne». Sólo del cuerpo se podría revestir la forma o el aspecto, mientras que, en lo que atañe a la carne o, para hablar de manera más rigurosa, *a la venida a ella que es la encarnación* –toda encarnación–, sólo le convendría «hacerse» en el sentido joánico de «hacerse carne». Pues no se trata de «forma», «aspecto», «apariencia», sino de realidad. Es en sí mismo, en su esencia y realidad de Verbo, en calidad de Verbo, como el Verbo se hace carne.

Si se trata en este caso del secreto oculto desde el origen en el corazón de las cosas, ¿nos estaría dado apercibir, siquiera desde ahora, una parcela del mismo? Mientras la Encarnación del Verbo, en cuanto hacerse cargo de un cuerpo de hombre y, así, de nuestra humanidad, se proponga como la adición a su ser invisible y eterno de un elemento heterogéneo, de este cuerpo material condenado a la descomposición, nos encontraremos, en efecto, en presencia de oscuridades, imposibilidades y, a decir verdad, de absurdos. Desde las primeras proposiciones del *De carne Christi*, Tertuliano pregunta qué clase de carne podría ser la de Cristo y, especialmente, «¿de dónde viene?». Que se trate de una carne como la nuestra significa a sus ojos: *una carne formada del limo de la tierra*. Lo que conduce a una serie de enigmas es, en efecto, que se añada misteriosamente al Verbo de Dios, él mismo incomprendido.

A este respecto, Juan no dice todavía nada semejante. Según él, la carne del Verbo no procede del limo de la tierra sino del Verbo mismo. Se ha hecho carne de él mismo, en él mismo, por él mismo. De aquí en adelante haremos nuestra la tesis de Juan antes de explicitarla. *En el limo de la tierra sólo hay cuerpo, no carne alguna. Algo como una carne no puede advenir y no nos adviene sino del Verbo. De él y sólo de él proceden, y sólo desde él se explican todos los caracteres de la carne –en primer término el hecho, el mero hecho, de que siempre es la carne de alguien, la mía por ejemplo, de suerte que ella lleva en sí un «yo», hundido en ella y que carece de tiempo libre para separarse de ella, así como de la posibilidad de separarse de sí–, que esta carne no es divisible o seccionable, no estando compuesta de partículas ni de átomos, sino de placeres y sufrimientos, de hambre y sed, de deseo y fatiga, de fuerza y gozo: otras tantas impresiones vivenciadas que todavía nadie ha encontrado al escudriñar el suelo de la tierra, al cavar sus lechos de arcilla.* Cada una de ellas, lo mostraremos, no toma su sustancia sino del Verbo y no ha sido hecha sino en él. No en el Logos griego en el que sólo toman forma significaciones o conceptos, representaciones o imágenes, que habla y razona a la manera de los hombres, que piensa como ellos. Sino en un Verbo más antiguo y que, previo a todo mundo concebible y a aquello en lo que todavía no hay mundo alguno, habla a cada uno, en esta carne que es la suya, tanto en sus sufrimientos como en la embriaguez de existir –el Verbo tal como lo comprende Juan, el «Verbo de la Vida» (1 Juan 1)–.

De igual modo, el lector de Juan –mientras deja deslizarse y unirse en él las proposiciones fascinantes que, a pesar de encontrarse formuladas aquí por primera vez en la historia del pensamiento humano, parecen ser, en efecto, cada una de ellas una y la misma–, ¿no tiene en algún momento la impresión de encontrarse franqueando una serie de obstáculos, saltando abismos de absurdos, de acabar estrellándose contra un muro de aporías? En verdad, no se trata aquí de una inteligibilidad en sentido ordinario, de una «cadena de razones», todavía menos de nuestra manera habitual de percibir el mundo o a nosotros mismos. Una inteligibilidad de este tipo depende del pensamiento, de su capacidad de hacer ver todo lo que, desplegado de tal suerte ante su mirada, constituye el universo de lo visible –un conjunto de cosas que, en efecto, se pueden ver y que se dicen «verdaderas», «racionales», «evidentes», en la medida en que, efectivamente, se las puede ver–.

A partir del Prólogo de Juan surge otro tipo de inteligibilidad, una Archi-inteligibilidad que propiamente pone patas arriba esas formas de pensar. Archi-inteligibilidad quiere decir que entra en juego un modo de revelación diferente de aquél por el que el mundo deviene visible; y que, por esta razón, lo que revela se compone de realidades invisibles en ese mundo, inapercibidas por el pensamiento. El Prólogo las enumera: la Vida en la que consiste la Archi-inteligibilidad, el Verbo de Vida en el que esta archi-inteligibilidad de la Vida se cumple, en fin, la carne en la que el Verbo de Vida se hace idéntico a cada uno de los vivientes que somos nosotros, los hombres. De este modo se enuncia una definición del hombre completamente nueva, tan desconocida para Grecia como para la modernidad: *la definición de un hombre invisible al mismo tiempo que carnal –invisible en calidad de carnal–.*

La Archi-inteligibilidad joánica significa todavía otra cosa. Lejos de poder reducirse a una enumeración, precisamente a una sucesión de objetos de pensamiento unidos entre sí por relaciones necesarias, atañe a la realidad, y lo que es más, a la realidad absoluta, aquélla que la filosofía denomina de este modo y que la religión llama Dios –ese Dios que según Juan es Vida–.

Vivir quiere decir experimentarse a sí mismo. La esencia de la vida consiste en este puro hecho de experimentarse a sí mismo, del que, por el contrario, se encuentra desprovisto todo ser que

depende de la materia y, de forma más general, del «mundo». Esta definición muy simple de Dios a partir de la definición, ella misma muy simple, de la Vida como pura «experiencia de sí» (lo más difícil es a menudo lo más fácil, lo que a su vez quiere decir que lo más simple a menudo es lo más difícil) nos pone desde ahora en posesión de la intuición que conducirá nuestra investigación y que es precisamente la Archi-inteligibilidad de la que hablamos.

La Archi-inteligibilidad pertenece al movimiento interno de la Vida absoluta que se engendra ella misma, no siendo otra cosa que la forma según la cual se cumple este proceso de auto-engendramiento. La Vida se engendra a sí misma al venir a sí, a su condición, que es la de experimentarse a sí misma. Por tanto, ninguna experiencia de sí es posible si no adviene en ella, al mismo tiempo que ella y como su condición, una Ipseidad que le es así consustancial. Ipseidad designa el hecho de ser sí mismo, el hecho de ser un Sí. En la medida en que se produce una vida real (y no la simple «idea» o el simple «concepto» de la vida), en la medida por lo tanto en que la experiencia de sí de la Vida es ella misma una experiencia real efectivamente experimentada y vivida y, de este modo, inevitablemente singular, la Ipseidad a la que adviene es ella misma, en calidad de Ipseidad efectivamente vivida, una Ipseidad singular. Es un Sí singular y real: el Primer Sí Viviente generado por la Vida como aquello en lo que ella se experimenta y se revela a sí misma en ese Sí que es por ello su auto-revelación, su Verbo. Tal es la Archi-inteligibilidad joánica: la esencia misma de la Vida absoluta, el movimiento de su auto-generación en calidad de su auto-revelación en su Verbo –un Verbo interior a ese movimiento como el modo mismo según el cual dicho movimiento se cumple, tan antiguo como él–. «Al principio era el Verbo».

De la Archi-inteligibilidad joánica se deriva la primera ley de la Vida: no es posible Vida alguna si no porta consigo un primer Sí viviente en el que se experimente a sí misma y se haga vida. Ninguna vida sin viviente pero, del mismo modo, ningún viviente fuera de este movimiento por el que la Vida viene a sí al experimentarse a sí misma en el Sí de este viviente, ningún viviente sin la vida.

Esta ley, descifrada sobre la esencia de la Vida absoluta, atañe a toda vida posible y, por supuesto, a la nuestra. Así lo hemos re-

conocido a propósito de una de las modalidades más ordinarias de la vida más ordinaria: el sufrimiento. ¿No habíamos reconocido, desde ese primer contacto, que todo sufrimiento se experimenta a sí mismo y, de resultas, porta en él un «yo», el yo que sufre y sin el cual no es posible ningún sufrimiento –si es verdad que ningún sufrimiento puede ser el de nadie–? Así, la vida es todo salvo el universal impersonal y ciego del pensamiento moderno –ya se trate del querer-vivir de Schopenhauer o de la pulsión freudiana–.

La cuestión que ha motivado nuestra investigación permanece ante nosotros: la palabra que surge en el versículo 14 del célebre Prólogo y en la que la Encarnación es dicha, ¿procedería a su vez de la Archi-inteligibilidad joánica? En este caso, lejos de ser absurda, como lo fue a ojos de los griegos, o al menos tan extraña como sigue siendo para nosotros, sería signo de la Vida, tan familiar para los vivientes como su propia vida y remitiendo, como toda vida concebible, a la palabra del versículo 1, profiriendo la auto-revelación de la Vida absoluta en su Verbo. Sin ser necesaria de la misma forma y en el mismo sentido, pertenecería sin embargo a la esencia misma de la revelación, a esta Archi-inteligibilidad que no es otra, al fin y al cabo, que la de la Vida absoluta.

Desde ese momento, si la carne –y en primer término la venida a una carne: la Encarnación– fue captada por los primeros pensadores cristianos como un modo de manifestación del Verbo de Dios, y si la sospecha nos lleva a que ese modo de manifestación de la carne y el del Verbo podrían muy bien, en calidad de modos de manifestación y de revelación de la Vida, ser los mismos, en ese caso es necesaria una elucidación sistemática, una ciencia de esta revelación.

Ahora bien, esa ciencia existe: es la fenomenología. Por tanto, vamos a preguntar a la fenomenología el modo de aproximación apropiado al tema de nuestra investigación. La fenomenología inventada por Husserl a principios de este siglo ha suscitado uno de los movimientos de pensamiento más importantes de este tiempo y, quizá, de todos los tiempos. Las breves notas de esta introducción nos permiten por lo menos saber a condición de qué una filosofía podría servir de vía de acceso a la intelección de estas realidades que son, por un parte, la carne y, por otra, la venida a esta carne, la encarnación –y, especialmente, la Encarnación en sentido cristiano–. A condición de no ser un pensamiento griego. ¿Res-

ponde la fenomenología a esta primera condición? En ningún caso. Es por esto por lo que desde este preciso instante se nos hace manifiesto que el recurso a la fenomenología sólo se revelará fecundo si se es capaz de operar la inversión de la propia fenomenología y, al recusar su supuesto más habitual, sustituir una fenomenología del mundo o del Ser por una fenomenología de la Vida.

¿Por qué, al menos, semejante llamada a la fenomenología? ¿Para qué comenzar por una antítesis? Porque, tras el supuesto griego de la fenomenología contemporánea[9], se esconde una dificultad mucho más general, que atañe al fin y al cabo a toda filosofía posible. Si la vida invisible se hurta a las captaciones del pensamiento, ¿cómo podríamos entrar en relación con ella, hablar de ella de cualquier modo que pretendamos hacerlo? Las consideraciones precedentes, las que van a seguir, ¿no pertenecen al dominio del pensamiento? ¿Cómo podría escapar de él mismo de suerte que pudiese adecuarse a lo «totalmente otro» que él? La inversión de la fenomenología responderá a esta cuestión al mismo tiempo que nos conducirá al núcleo de las intuiciones del cristianismo.

La marcha del análisis será por tanto la siguiente:

I. La inversión de la fenomenología.
II. Fenomenología de la carne.
III. Fenomenología de la Encarnación: la salvación en sentido cristiano.

Una duda asalta el espíritu del lector. ¿De qué se trata exactamente en este ensayo: de filosofía, de fenomenología –o de teología–? Distinguiremos cada vez en el curso de nuestros análisis lo que procede de una u otra de estas disciplinas, antes de plantear en nuestra conclusión el problema de su relación, y tal vez también el de saber si lo que nos habla en todo caso en primer lugar no es sino otra Palabra que, pese a no ser entendida por nuestro mundo perdido, no cesa sin embargo de apelarnos al hacer de nosotros vivientes.

9. Si se exceptúan sus desarrollos recientes, especialmente en la problemática fundamental de Emmanuel Levinas, y de todos los investigadores que participan hoy en día en una renovación de la fenomenología.

I

La inversión de la fenomenología

§ 1 *Objeto de la fenomenología: la cuestión del «aparecer»*

El título «fenomeno-logía» se entiende a partir de sus dos constituyentes griegos –*phainomenon* y *Logos*–, de suerte que, tomada al pie de la letra, la palabra designa un saber concerniente al fenómeno, una ciencia del mismo. Al reflexionar sobre esta definición muy simple, se puede avanzar que el primer término, el *phenomenon*, cualifica el objeto de esta ciencia mientras que el segundo, el *Logos*, indica el modo de tratamiento que conviene aplicar a este objeto, el método que se ha de seguir para alcanzar un conocimiento adecuado del mismo. *Objeto* y *método* de la fenomenología, he aquí lo que se avanza en el título mismo que ella se da.

Dado que todo ello se dice en griego, se imponen algunas precisiones. Heidegger nos las aduce en el famoso § 7 de *Sein und Zeit*[1]. Derivado del verbo *phainesthai*, que significa *mostrarse*, fenómeno designa «*lo que se muestra*, el mostrarse, lo manifiesto» («*das was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*»). Ahora bien, en este paso, en apariencia anodino, del verbo al sustantivo opera una sustitución decisiva aunque oculta. Sólo su consideración nos sitúa ante el verdadero objeto de la fenomenología. Éste no es precisamente el fenómeno, lo que aparece («*das was sich zeigt*»), sino el acto de aparecer (*phainesthai*). Este objeto propio de la fenomenología es el que hace que sea inmediatamente diferente de todas las demás ciencias. Éstas se ocupan, en efecto, de múltiples fenómenos considerados cada vez según su contenido específico, en calidad de fenómenos químicos, biológicos, jurídicos..., fenómenos a los que corresponden otras tantas ciencias apropiadas: química, biología, historia... La fenome-

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1941, 28. [*N. de los T.*: existe traducción al castellano: *Ser y tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, Madrid 1951, 37.]

nología, por el contrario, se da como tarea el estudio de aquello que esas diversas ciencias jamás toman explícitamente en consideración: no el contenido particular de los diversos fenómenos, sino su esencia, lo que hace de cada uno de ellos un fenómeno: el aparecer en el que se nos muestran, este aparecer en cuanto tal.

Ciertamente, en el fenómeno van juntos su contenido, por un lado, y el hecho de que aparezca, por otro, y parecen no ser más que uno. Ésta es la razón por la que el pensamiento ordinario o científico no se preocupa por disociarlos. La taza puesta sobre la mesa se me muestra. No obstante: ni la mesa ni la taza tienen por sí mismas la capacidad de darse a sí mismas la condición de «fenómenos», de suerte que en el seno mismo del fenómeno se diferencia desde el principio su contenido, por una parte, y el hecho de que aparezca, por otra.

Husserl fue quien introdujo esta distinción esencial sobre la que va a reposar la fenomenología. Al estudiar el flujo de las vivencias de conciencia que transcurren temporalmente en nosotros, las considera no como simples objetos, sino como «objetos en el Cómo» (*«Gegenstände im Wie»*[2]). «Objetos en el Cómo» quiere decir: objetos considerados no en su contenido particular sino en el modo según el cual se nos dan y nos aparecen –en el «Cómo» de su donación–.

El análisis que contextualiza la proposición husserliana nos ayuda a comprenderla. En la audición de una sinfonía musical, un sonido o una fase sonora de dicho sonido me están dados como una fase esperada –y por tanto futura– o como fase presente o, incluso, como una fase pasada. A decir verdad, la misma fase sonora me está dada sucesivamente de tres modos, como futuro, como presente y como pasado. De este modo, queda perfectamente fundada la distinción introducida por Husserl entre el contenido que permanece idéntico (el mismo *la* de un violín), y sus modos de aparecer que se modifican mientras éste transcurre temporalmente.

La distinción entre el contenido del fenómeno y el modo en el que se nos aparece nos permite captar más claramente el verdadero objeto de la fenomenología. A partir de este momento, se abre un campo nuevo e infinito de investigación. Si queremos calibrar su importancia, nos bastará con pasar revista a una serie de térmi-

2. E. Husserl, *Leçons pour una phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. de H. Dussort, PUF, Paris 1964, 157; designada en adelante en las referencias como *Lecciones*.

nos equivalentes de los que nos serviremos desde el comienzo de este ensayo, sin remarcar todavía su referencia a un mismo objeto, precisamente el de la fenomenología. Helos aquí bajo su forma verbal: darse, mostrarse, advenir a la condición de fenómeno, desvelarse, descubrirse, aparecer, manifestarse, revelarse. Bajo su forma sustantiva: donación, mostración, fenomenización, desvelamiento, descubrimiento, aparición, manifestación, revelación.

Ahora bien, no se nos puede escapar que estas palabras claves de la fenomenología son también, en gran medida, las de la religión –o de la teología–. Otra palabra, y no de las menores puesto que conduce el pensamiento filosófico a partir de Grecia, remite también al verdadero objeto de la fenomenología: la verdad. Hay, en efecto, dos formas de entender la verdad, la una pre-filosófica, pre-fenomenológica, ingenua para decirlo todo: «verdad» designa aquello que es verdadero. Es verdadero que el cielo se cubre y tal vez llueva. Es verdadero incluso que 2+3=5. Pero lo que es verdad de esta forma –el estado del cielo o la proposición aritmética– debe primeramente mostrársele. No es verdad sino en un sentido segundo y presupone una verdad originaria, una manifestación primera y pura –un poder desvelante sin el que no se produciría ningún desvelamiento, sin el que, por consiguiente, no sería posible nada de lo que es verdadero en un sentido segundo, de lo que es desvelado–. Es mérito de Heidegger haber vuelto a dar una significación fenomenológica explícita al concepto filosófico tradicional de verdad. A propósito de la verdad, más o menos confundida siempre con la cosa verdadera, él distingue muy justamente lo que permite precisamente que esta cosa sea verdad, es decir, que se nos muestre en calidad de fenómeno: el puro acto de aparecer, lo que él llama «el fenómeno más originario de la verdad» (*«das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit»*[3]).

Por decisivo que sea, el trayecto que ha conducido la fenomenología, a través de los prestigiosos análisis de Husserl y Heidegger, hasta el fenómeno más originario de la verdad, todavía nos plantea un problema. Que el aparecer puro, que la manifestación pura, que la fenomenicidad pura sea la condición de todo fenómeno posible –aquello en que se nos muestra y fuera de lo cual no se puede mostrar nada, pues no habría fenómeno alguno de

3. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 220-221. [*N. de los T.*: p. 241 de la edición de Gaos en los siguientes términos: «el fenómeno más original de la verdad». La cita pertenece al § 44: «El ser-ahí, el 'estado de abierto' y la verdad», 233-254.]

ningún tipo–, todo ello sitúa sin duda este aparecer en el núcleo de la reflexión fenomenológica como su tema único o su verdadero objeto, pero no dice todavía en modo alguno *en qué consiste este aparecer puro.*

En el § 44, el análisis heideggeriano nos ha reconducido desde la verdad segunda –lo que es verdadero, lo que se desvela– a la verdad originaria –lo que desvela, el desvelamiento–. No obstante, la verdad originaria no sólo se presenta, todavía de forma especulativa, como la condición de la verdad segunda –el desvelamiento como la condición de lo desvelado–, el aparecer como la condición de todo lo que aparece. La verdad originaria queda designada explícitamente con el nombre de fenómeno, «el fenómeno más originario de la verdad». Tal proposición implica que la verdad originaria es ella misma «fenómeno». En resumidas cuentas, lo «más originario», más que esta verdad, es su fenómeno.

Lo que quiere decir: el aparecer no se limita de ningún modo a hacer aparecer lo que aparece en él, él mismo debe aparecer en calidad de aparecer puro. En efecto, nunca aparecería algo si su aparecer (el puro hecho de aparecer, el aparecer puro) no apareciese él mismo y en primer lugar. La mesa, la taza puesta sobre ella, decimos, son incapaces de aparecer *motu proprio*, por su propia fuerza, en razón de su naturaleza o sustancia propia, *la de la materia ciega*. Por tanto, es un poder diferente de ellas el que las hace aparecer. Cuando aparecen efectivamente, al ofrecerse ante nosotros a título de «fenómenos», nada ha cambiado a propósito de esta impotencia que les es congénita. El aparecer que brilla en todo fenómeno es el hecho de aparecer y sólo él; este aparecer puro que aparece, un aparecer del aparecer mismo, su auto-aparecer.

Si nos preguntamos por la fenomenología histórica de éste último, por la fenomenicidad del fenómeno más originario de la verdad –por aquello que hace que el aparecer puro aparezca en cuanto tal–, por aquello que, en ese aparecer puro, constituye precisamente su propia aparición, su sustancia fenomenológica pura, su materia incandescente, podemos distinguir dos momentos en los textos propuestos a nuestro análisis. En un primer momento, uno se encuentra en presencia de una no-respuesta. La aparición, la verdad, o su fenómeno originario, la manifestación, la revelación, la fenomenicidad, se afirman sin que se diga en qué consisten, sin que se plantee el problema. Los supuestos de la fenomenología permanecen totalmente indeterminados.

§ 2 *La indeterminación inicial de los supuestos fenomenológicos de la fenomenología. Los «principios de la fenomenología».*

Como toda investigación, la fenomenología implica ciertos supuestos. Pero los supuestos propios de la fenomenología presentan un rasgo distintivo. En una investigación ordinaria, los supuestos que dirigen el razonamiento son *elegidos por el pensamiento y, como tales, pueden ser modificados*. Es así como el matemático plantea libremente los axiomas de los cuales derivan las series de implicaciones que componen la teoría. En el curso de su trabajo añade, suprime, cambia ciertos supuestos destinados a enriquecer o debilitar el sistema axiomático, de tal forma que constantemente se manifiesta la dependencia de la teoría respecto al pensamiento. En otras ciencias, como las ciencias empíricas, los supuestos son constituidos por un conjunto de propiedades que pertenecen a ciertos hechos y que son consideradas como características de éstos últimos. Nos preguntamos, por ejemplo, por qué razón un fenómeno puede ser considerado como jurídico, sociológico, histórico...

Lo propio de los supuestos de la fenomenología es que son fenomenológicos, y ello en un sentido radical: se trata del aparecer del que acabamos de hablar, de la fenomenicidad pura. Es ella la que debe guiar el análisis de los fenómenos en el sentido de la fenomenología, es decir, considerados según el modo en el que se nos dan, en el «Cómo» de su aparecer. Mientras éste último permanezca incomprendido o no se cuestione lo que le confiere el poder de aparecer, permanecen fenomenológicamente indeterminados los supuestos fenomenológicos sobre los que reposa la fenomenología. Esta indeterminación fenomenológica de los supuestos de la fenomenología repercute sobre el conjunto de la investigación que deriva de ellos, hasta el punto de hacerla incierta o engañosa.

¿Cómo analizar el fenómeno histórico más banal –o el más decisivo– si el modo de aparecer de la temporalidad, que determina *a priori* el modo de aparecer de todo fenómeno histórico al conferirle su «historicidad», no ha sido inquirido en sí mismo? ¿Cómo comprender la venida del Verbo a este mundo y, así, su aparición en él si el modo de aparecer del mundo no ha sido re-

conocido de antemano y descrito con todo rigor? ¿Y cómo saber si esta venida al mundo es una venida a un cuerpo, como piensan los griegos, o a una carne, como dice Juan? ¿Cómo, si el modo de manifestación propio de un cuerpo y el propio de una carne no son objeto de una elucidación sistemática, capaz de remontarse hasta lo que, en la manifestación de un cuerpo, hace de ella una manifestación –hasta la materia fenomenológica de dicha manifestación–, de modo que podamos saber, con un saber absolutamente cierto, si la materia fenomenológica de la manifestación de un cuerpo es la materia del cuerpo mismo (el limo de la tierra) o no? Y, planteando la misma pregunta a propósito de la carne, ¿cómo saber si la revelación de la carne es diferente de la carne misma o si, por el contrario, la revelación de la carne es idéntica a sí como su propia sustancia, como su propia carne, como la carne de su carne? En este caso, manifestación del cuerpo y revelación de la carne diferirían totalmente, perteneciendo a dos órdenes heterogéneos e irreductibles del aparecer. ¿No conviene igualmente plantear la cuestión de la fenomenicidad de la revelación que se cumple en el Verbo mismo? Si él es la revelación de Dios, si, por otra parte, ha tomado una carne semejante a la nuestra, ¿no llevamos, en nuestra propia carne, a Dios mismo? Revelación de Dios en su Verbo, revelación del Verbo en su carne, estas epifanías puestas en línea en la Archi-inteligibilidad joánica, ¿no se descubren solidarias o, para decirlo de manera más radical, *no toman carne en nosotros de la misma forma*?

Limitémonos por el momento a hacer constar la indeterminación de los supuestos fenomenológicos de la fenomenología histórica. Aquélla se puede reconocer en los «principios» que esta fenomenología se ha dado a sí misma. Retendremos tres ellos:

El primer principio, tomado por Husserl de la escuela de Marburgo, se enuncia así: «Tanta apariencia, tanto ser». Desde el momento presente, estamos en condiciones de reconocer el carácter equívoco de esta proposición en razón de la doble significación posible del término apariencia. O bien se entiende por apariencia el contenido que aparece, o bien su aparición en cuanto tal: el aparecer mismo. Según la lógica de nuestros análisis precedentes, formularemos el principio de tal modo que nos libremos de toda ambigüedad y diremos: «Tanto aparecer, tanto ser».

Este principio es importante porque establece la correlación entre dos conceptos fundamentales, de los que tanto la filosofía

como el sentido común hacen un uso constante. A ojos del sentido común, es verdad, la correlación se lee yendo del segundo al primero: del ser al aparecer. Las cosas pueden aparecérseme porque en primer lugar son. Si salgo a comprar cigarrillos al estanco de la calle de al lado, percibiré la tienda al final de mi trayecto y entraré para hacer mi compra. Cae por su propio peso que el estanco, los cigarrillos y los puros, la calle, existen antes de mi compra. Pero, ¿en qué consiste esta existencia previa del mundo? ¿Podría prescindir de un aparecer primordial fuera del cual ningún hombre, ningún animal, ningún Dios, tendría el menor contacto con ella, con el mundo?

La fenomenología está atenta, en primer lugar, al poder de esta correlación, y ésta es la razón por la que va a leerla en sentido inverso. Basta con que alguna cosa –cualquiera que sea– se me aparezca para que de resultas sea. Aparecer es a una ser. Ya se trate de una simple imagen que atraviesa mi espíritu, de una significación vacía como la de una palabra (de la palabra perro en ausencia de todo perro real), de una pura alucinación, no me puedo engañar mientras me atenga a su aparición efectiva. La aparición de una imagen –le corresponda o no una cosa en la realidad– es absolutamente cierta. Pero la aparición de la imagen logra dicha certeza no del contenido particular de esa imagen sino del hecho de que aparezca. Por consiguiente, del aparecer depende toda existencia, todo ser posible. En la medida en que el aparecer aparece, y por esta razón, el ser «es»; porque el aparecer despliega su reino, despliega el ser el suyo, de suerte que parecen no tener sino un solo y mismo reino, una sola y misma esencia. «Tanto aparecer, tanto ser».

Ahora bien, pese a esta supuesta identidad de su esencia, aparecer y ser en modo alguno se sitúan en el mismo plano; su dignidad, si se puede así decir, no es la misma: el aparecer es todo, el ser no es nada. O, más bien, el ser sólo es porque el aparecer aparece y en cuanto que lo hace. La identidad entre el aparecer y el ser se resume así: el segundo se funda en el primero. Identidad esencial quiere decir aquí que no está manos a la obra más que un solo y mismo poder, pero ese poder es el del aparecer. Independientemente de éste último, en la medida en que no aparece, el ser no es nada –aún menos: no hay nada para nosotros–. El ser sólo logra su esencia –aquello que le permite ser– en el aparecer, aparecer que previamente ha desplegado su propia esencia en él, la esencia del aparecer que reside en su aparición efectiva, en su auto-aparición.

Si anteriormente nos preguntábamos por el principio de la fenomenología que examinamos, ahora estamos en condiciones de calibrar de una forma más clara su importancia y límite. Su importancia radica en haber planteado la fenomenología como un prius de la ontología, subordinando la segunda a la primera. Y ello, no con el propósito de descalificar a la ontología, y especialmente a la ontología tradicional, sino con el de asignarle un fundamento seguro. Lo que es, o aquello de lo que se dice que es, escapa en efecto a toda disputa tan pronto como se nos aparece de forma incontestable. Sólo la pregunta a propósito del aparecer y sus modos de aparecer puede decidir, según que sea incontestable o no este mismo aparecer, *si lo que aparece en él*, de tal o cual modo, escapa a su vez o no a toda duda.

Ahora bien, el primer principio en ningún modo permite responder a esta pregunta. Su inmensa debilidad radica precisamente en su indeterminación fenomenológica fundamental. Se trata de nombrar el aparecer sin decir en qué consiste, cómo aparece, sin remontarse a la instancia que, en él, le permite aparecer, sin reconocer la materia fenomenológica pura de la que debe estar hecho todo aparecer en la medida en que se dice que es él quien aparece, en él mismo y en primer término –sin nombrar la naturaleza del resplandor o del brillo de su luz, si es que se trata de «luz» o de una cosa totalmente diferente–.

No obstante, mientras el aparecer permanezca en sí mismo indeterminado, su determinación del ser permanece a su vez indeterminada. Además, se puede pensar que esta indeterminación nos presenta una simple afirmación cuya legitimación desconocemos. La fenomenología quería sustituir una ontología especulativa, cuya construcción consistía principalmente en un juego de conceptos, por una ontología fenomenológica en la que cada una de sus tesis descansaría, por el contrario, sobre un dato incontestable, sobre un fenómeno verdadero. Un fenómeno «reducido» –como dicen todavía los fenomenólogos–, es decir, que excluye de sí todo aquello que no esté dado en una vista clara y distinta, «en persona», «en carne y hueso», según una presencia plena en la que todo se muestra, sin retracción ni reserva. Pero, ¿cómo saber si el aparecer responde a una descripción semejante mientras, limitándonos a designarlo desde el exterior en lugar de escrutar su sustancia incandescente, dispongamos sólo de un concepto formal del mismo? Al concepto formal de aparecer le correspon-

de un concepto formal de ser. El concepto formal del ser no permite saber ni lo que es el ser –el poder del ser–, ni lo que es –el ente–, ni la naturaleza de su diferencia, en el caso de que exista diferencia alguna. No permite saber si tal diferencia tiene una significación ontológica general o si, por el contrario, sólo atañe a un dominio del ser, ya que dependería de un modo particular de aparecer, desprovisto de toda pretensión de universalidad.

Las mismas notas afectan al que convencionalmente denominamos como el segundo principio de la fenomenología, principio, a decir verdad, tan importante que se impone como su santo y seña: «*Zu den Sachen selbst!*» («¡A las cosas mismas!»). Las «cosas mismas» son los fenómenos reducidos a su contenido fenomenológico efectivo, por lo tanto, a lo que aparece, tal como aparece. Ir a las cosas mismas, tomadas en este sentido, consiste en considerar este dato inmediato en su inmediatez, eliminadas las interpretaciones y saberes sucesivos que corren el riesgo de recubrirlo, de interponerse entre nosotros y él. No obstante, según lo dicho a propósito del verdadero objeto de la fenomenología, se puede pensar que la «cosa misma» de la fenomenología, aquello de lo que tiene que tratar, no es en primer término el contenido del fenómeno, sino más bien lo que hace de este contenido un fenómeno: su fenomenicidad pura, el aparecer. Si nos preguntamos entonces, a propósito de éste último, por lo que nos permite ir derecho a él, qué vía conduce al aparecer en cuanto tal, no hay otra respuesta sino ésta: ¡El aparecer mismo! Es el aparecer puro en tanto que aparece él mismo, por él mismo y en sí mismo; es él quien, en su auto-aparecer, de algún modo nos lleva de la mano, nos conduce en efecto hasta allí.

Aquí entran en juego implicaciones muy graves. Al analizar los constituyentes griegos de la palabra fenomeno-logía, habíamos distinguido de entrada su objeto –el *fenómeno*– y su método –el *Logos*–: el saber que conviene poner manos a la obra para aprehender correctamente tal objeto. El santo y seña de la fenomenología nos coloca de nuevo ante esta distinción: por una parte, «*die Sache selbst*», «la cosa misma», es decir, el verdadero objeto de la fenomenología; por otra, el *zu*, el camino que conduce hasta ella. Pero si es el aparecer mismo, en tanto que aparece él mismo y en él mismo, en su auto-aparecer, quien nos conduce hasta allí, ¿no significa esto sino que es la cosa misma de la fenomenología quien abre el camino hacia sí misma, que *objeto y*

método de la fenomenología no son más que una sola cosa? No porque puedan situarse en un mismo plano, sino porque, en un sentido muy preciso, *es el objeto quien constituye el método*. Como el fulgor que hiende la noche, es su propia luz lo que le permite ver. Esta reabsorción del método de la fenomenología por parte de su objeto, ¿no implica, a su vez, su eliminación pura y simple? ¿No lo convierte cuando menos en inútil? ¿Hay necesidad de un método para llegar al aparecer y conocerlo, si es el aparecer quien viene a nosotros y se da a conocer por sí mismo?

Es verdad que la objeción va en contra de nuestras concepciones habituales. Tenemos la idea de que el conocimiento es diferente de lo por él conocido y, de este modo, de que se trata siempre de algo separado del objeto cuya naturaleza se esfuerza por captar. Desde ese preciso instante necesita cierto número de procedimientos, de metodologías, que inventa a este fin y que son procedimientos y metodologías del pensamiento. En la fenomenología, el método es un modo de elucidación que pone mientes en sacar progresivamente a plena luz, ante la mirada del pensamiento, en «la claridad de la evidencia», lo que de este modo se conocerá de manera segura. Implícitamente, este método es, por lo demás, el propio de todo saber que se esfuerza por producir un conocimiento «científico», es decir, fundado. Fundado en este caso en la evidencia y en calidad de «racional». Cuando de lo que se trata es del conocimiento de un arquetipo inteligible o, incluso, de la intuición intelectual de un objeto ideal –objeto geométrico, matemático, significación del lenguaje, relación lógica...–, ¿no se exige ahora y siempre el prius de un poder de conocimiento o de intuición como la condición de acceso a ese inteligible? ¿No vale eso mismo, a su vez, para lo sensible? Todo conocimiento, pero más fundamentalmente toda forma de experiencia, ¿no remiten necesariamente al *a priori* de un poder de conocimiento, a esta *condición* a priori de *toda experiencia posible* que Kant convirtió en el tema de la filosofía?

¿Qué decir entonces de un Inteligible que escapa a toda condición previa –cuyo acceso, *la inteligibilidad*, no se muestra sumisa al pensamiento, no surge al término de un proceso de elucidación–, que prescinde de todo proceso de este género, pero que inexorablemente lo precede? Un blanco, si se quiere, al que jamás conduce camino alguno –un blanco semejante a aquél del que habla Kafka cuando dice: «Hay un blanco pero no camino.

Eso que llamamos el camino, ¿es la vacilación?»–. ¿Un blanco al que no conduce ningún camino porque es él mismo el camino, la Vía, lo previo? ¿Una inteligibilidad, por tanto, situada al principio y condición de toda otra inteligibilidad concebible? ¿Una Archi-inteligibilidad, todavía incomprendida, análoga quizás a aquella de la que habla Juan?

Por el momento nos es imposible responder a estas cuestiones. Si retornamos a la fenomenología histórica comprenderemos por qué. Precisamente porque ella ha dejado indeterminados los supuestos fenomenológicos sobre los que descansa. Porque el aparecer hacia el que convergen semejantes supuestos no ha sido objeto de una elucidación llevada a término. Es necesario poner de manifiesto lo que, en el aparecer, hemos denominado su materia fenomenológica pura o, también, su carne incandescente, lo que brilla o quema en él. ¿O bien esta materia incandescente no se presta a ningún «poner de manifiesto», a ninguna «evidencia» –al ver de ningún pensamiento–?

§ 3 *El prejuicio oculto de los supuestos de la fenomenología. La reducción ruinosa de todo aparecer al aparecer del mundo.*

Conviene de este modo volver a los supuestos de la fenomenología histórica. Su indeterminación se hallaba, decíamos, en el carácter puramente formal de los principios en los que se expresaba. «Tanto aparecer, tanto ser»; «A las cosas mismas»: ¿Qué aparecer? ¿Qué ser? ¿Qué cosas? ¿Qué significa «a»? ¿No se apercibe entonces que en la fenomenología histórica esta indeterminación no es más que provisoria o aparente? *Tras ella y a su favor se esboza cierta concepción de la fenomenología, la misma que se presenta en primer lugar al pensamiento ordinario y que, al mismo tiempo, constituye el principio más arcaico y menos crítico de la filosofía tradicional. Se trata de la fenomenología que recurre a la percepción de los objetos del mundo, o sea, al fin y al cabo, al aparecer del mundo.*

Ciertamente no se puede olvidar la aportación de la fenomenología, su aptitud para discernir, en el seno mismo de los fenó-

menos del mundo, el poder que les hace aparecer, la manera en que lo hace y, finalmente, este aparecer mismo. Pero, dado que los fenómenos sometidos al análisis no son otros que los del mundo, el aparecer resultante a partir de ellos no será otro que aquél en que semejantes fenómenos se muestran: el aparecer del mundo y ningún otro. El concepto formal y todavía indeterminado del aparecer cede subrepticiamente su lugar a un concepto totalmente diferente, esta vez perfectamente determinado. Cuando la pertinencia del concepto formal y vacío del aparecer se extiende, en un primer momento al menos, a todo fenómeno posible, a toda forma de manifestación o de revelación concebible, pudiendo servir de guía a nuevos cuestionamientos, ya no sucede lo mismo cuando el aparecer se reduce al del mundo. Una limitación decisiva se ha colado fraudulentamente en la investigación. Modos de aparecer que abren a formas de experiencias quizás esenciales se encuentran excluidos *a priori* por una filosofía que pretendía estar libre de todo supuesto.

Supongamos, por ejemplo, que un cuerpo sólo pueda dársenos en el mundo, entendamos bien, en el aparecer del mundo, hasta el punto de que algunas de sus propiedades esenciales derivan de ese modo de aparecer y son determinadas por él. En este caso, una fenomenología del mundo proporcionará una clave de gran fecundidad para la comprensión de los fenómenos corporales. Si establece que las *intuiciones* del espacio y del tiempo son co-constitutivas del aparecer del mundo bajo la forma de una espacialidad y una temporalidad originarias, dispondrá del arquetipo inteligible de todo cuerpo posible antes de encontrar en cada uno las propiedades que le pertenecen en virtud de su modo de aparecer.

Supongamos ahora que ninguna carne pueda mostrarse en el mundo –en el aparecer del mundo–, en este modo de aparecer que sin embargo es el único que conoce el pensamiento. Todo hace creer que, dado que el modo de revelación propio de la carne está en principio oculto, la naturaleza de ésta se encontraría inevitablemente falsificada, confundida con la del cuerpo. La esencia de la carne ilusoriamente reducida a la del cuerpo, el cuerpo investido de una carne que le es, en sí misma, extraña, esta carne/cuerpo o este cuerpo/carne se propondría bajo cierto carácter mixto, como un ser doble, sin que fuera posible conocer la razón última de esta duplicidad.

¿Qué concluir entonces a partir de la proposición joánica que está en el centro de nuestra investigación? Que el Verbo haya venido a la carne querría decir, además, que ha venido al cuerpo, y así, dado que el cuerpo pertenece al mundo, que ha venido al mundo de este modo, al venir al cuerpo. Pero venir al mundo a un cuerpo significa a su vez revestir la condición humana. Ello implica igualmente que los hombres son seres del mundo, seres que intentamos comprender a partir de él. Sin embargo, ni siquiera ahí, Juan no dice semejante cosa. Según él, los hombres son Hijos de Dios. Por lo tanto, deben ser conocidos a partir de una inteligibilidad distinta de la del mundo. A partir de una Archi-inteligibilidad de la cual son Hijos y que sólo es propia de Dios. Aquélla que irradia sobre todo aquello que se genera en ella y por ella, sobre su Verbo por tanto, sobre su venida a la carne, sobre esta carne misma en tanto que proviene de él, en fin, sobre la nuestra en calidad de semejante a la suya. Pero todo ello, una vez más, supone un modo de aparecer radicalmente ajeno al del mundo.

La confusión del aparecer del mundo con todo aparecer concebible no sólo impide el acceso al cristianismo. Corrompe el conjunto de la filosofía occidental antes de alcanzar a la fenomenología misma. En la fenomenología husserliana, esta confusión se expone en toda su amplitud en su principio más famoso, «el principio de todos los principios».

En el § 24 de *Ideen* I, el principio de todos los principios plantea que la intuición, que «toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento»[4]. «Intuición» es un concepto fenomenológico: no se refiere a un objeto sino a su modo de aparecer. Es por esto por lo que se dice «en que se da», porque un modo de aparecer es un modo de donación. Es por esto también por lo que aquí se la califica de «originaria». Porque si se considera no tanto las cosas como el modo en que se nos dan, es evidente, por ejemplo, que pueden darse de forma clara o confusa. Si percibo actualmente una mesa en la ha-

4. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, t. I, trad. fr. Paul Ricoeur, Gallimard, Paris 1950, 78; designada a partir de ahora como *Ideen* I en las referencias. [*N. de los T.*: Existe traducción al castellano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, FCE, México 1962, 58; designada a partir de ahora como *Ideas* I en las referencias.]

bitación en la que me encuentro y si concentro mi atención sobre ella, sobre la cara al menos que se dirige hacia mí, aquélla me está dada «originariamente». Si se trata de una mesa que se encontraba en el salón donde antaño mi madre tocaba el piano para mí, no tengo de ella sino un recuerdo vago. La percepción es «una intuición en la que se da algo originariamente», el recuerdo no: sólo es una representación segunda de una percepción primera y no podría alcanzar el mismo grado de evidencia y certeza.

Ahora bien, si la intuición es un modo de aparecer, hace falta decir, como hemos reclamado sin cesar, en qué consiste este aparecer, cómo aparece y, así, cómo hace aparecer en él todo aquello que hace aparecer. Bajo formulaciones diversas, resulta de una gran claridad, siempre la misma. Lo que da en la intuición y hace de ella una intuición «en la que se da algo» es la estructura de la conciencia tal como la entiende Husserl: la intencionalidad. La intuición debe a la intencionalidad su poder fenomenólogico, el de instituir la condición de fenómeno y, por ella, hacer surgir la fenomenicidad. *Este poner en fenomenicidad consiste en el movimiento por el que la intencionalidad se dirige fuera de sí al desbordarse hacia lo que desde ese momento se encuentra puesto ante su mirada*, lo que Husserl llama su «correlato intencional» o, también, un «objeto transcendente». La fenomenicidad en su pureza queda constituida por la puesta a distancia de ese objeto en el «afuera» primitivo en el que se desborda la intencionalidad. La fenomenización de la fenomenicidad pura o, en términos de Heidegger, el «fenómeno más originario de la verdad» consiste en este «afuera», en el «fuera de sí» del movimiento mismo por el que la intencionalidad se desborda fuera de sí.

Se descubre entonces sin pena, en esta concepción de la fenomenicidad, cómo los principios de la fenomenología enunciados por Husserl se libran aquí de su indeterminación primera. No sólo el principio de todos los principios, puesto que la intuición toma su poder fenomenológico –su papel de «fundamento de derecho» de todo conocimiento– de la intencionalidad. El santo y seña de la fenomenología queda esclarecido del mismo modo. El *zu* de *«zu den Sachen selbst»*, el movimiento que conduce «a las cosas mismas», es de igual modo la intencionalidad. Ésta se describe de forma rigurosa como un «referirse al objeto transcendente», de tal modo que el «referirse a» pertenece a la realidad de la conciencia, es «un carácter interno del fenóme-

no», mientras que el objeto se arroja fuera de ella[5]. Se lleva a cabo de este modo una separación muy nítida entre la realidad sustancial de la conciencia y lo que se sitúa fuera de ella, lo que no forma parte de ella –lo mentado en fenomenología con la palabra «transcendente»[6]–.

Se debe descartar en este momento un error de extrema importancia. Si la intencionalidad pertenece a la realidad de la conciencia mientras que el objeto al que se refiere se sitúa fuera de ella, ¿no conviene situar «en» la conciencia el poder que revela, es decir, la revelación misma? ¿No existiría en este caso una «interioridad» de la conciencia opuesta a la exterioridad del objeto? ¿En qué consiste, no obstante, esta supuesta interioridad? Tan pronto como esta se comprende como intencionalidad, no es otra cosa sino el movimiento por el que se dirige afuera; su «realidad», su «sustancia», transcurre y se agota en esta venida afuera, en el proceso de exteriorización en el que se exterioriza la exterioridad como tal. Dado que es esta venida afuera la que produce la fenomenicidad, la revelación que opera la intencionalidad queda definida de forma rigurosa: se cumple en esta venida afuera y coincide con ella. Revelar en semejante venida afuera, en una puesta a distancia, es hacer ver. La posibilidad de la visión reside en esta puesta a distancia de lo que se pone ante el ver y, así, es visto por él. Tal es precisamente la definición de ob-jeto. Objeto quiere decir: puesto delante y hecho visible de esta forma. La intencionalidad es ese hacer ver que revela un objeto. *La revelación es aquí la revelación del objeto, el aparecer es el aparecer del objeto. Y ello en un doble sentido: en el sentido de que lo que aparece es el objeto y, a su vez, en el sentido de que lo que aparece en calidad de objeto, el modo de aparecer implicado en este aparecimiento que es el objeto, es el modo de aparecer propio del objeto y que lo hace posible: esta puesta a distancia en la que surge la visibilidad de todo lo que es susceptible de devenir visible para nosotros.*

5. E. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, trad. fr. A. Lowit, PUF, Paris 1970, 71, designada a partir de ahora como *L'Idée*... en las referencias. [*N. de los T.*: Existe traducción al castellano: *La idea de la fenomenología*, trad. de Miguel García-Baró, FCE, Madrid 1982, 57.]

6. El sentido fenomenológico de la «transcendencia» se opone así totalmente a su uso tradicional –filosófico o religioso–, que por el contrario mienta lo que escapa al mundo, su «más allá».

No se podría minimizar el alcance del análisis intencional comenzado por Husserl. Consiste, en primer lugar, en una descripción sistemática de los diversos tipos de intencionalidades o intuiciones, de todas las maneras de hacer ver de las que dispone la conciencia y con las cuales coincide: percepción, imaginación, intencionalidades significantes como las que forman las significaciones vehiculadas por las palabras del lenguaje, intuición de «esencias», intuición categorial que aporta evidencia tanto a los objetos ideales como a las relaciones lógicas. Nuestras grandes formas de experiencia, que designamos con el nombre global de «experiencia del mundo», «experiencia del otro», «experiencia estética», suponen en realidad la intervención de una pluralidad de intencionalidades de diferentes tipos. Por ejemplo, la percepción de los objetos sensibles que nos rodean implica en realidad la de sus apariciones subjetivas que transcurren sin cesar en nosotros y, de este modo, las intencionalidades constitutivas de la conciencia interna del tiempo que anteriormente hemos descrito. En el análisis de ese fenómeno tan simple como es la audición de un sonido, cada sonido, según hemos visto, o cada fase sonora de un mismo sonido, nos está dada como futuro, como presente y, en fin, como pasado. Cada uno de estos modos de aparición es el hecho de una intencionalidad específica, la «protención», que da la fase sonora como futuro pero, en primer lugar, el futuro mismo, la conciencia del presente que da el presente, y la retención que da el pasado. Se ve sin mucha dificultad que cada uno de estos tipos de intencionalidad actualizados por Husserl es indispensable para la percepción más elemental de un objeto cualquiera del mundo.

De este modo se lleva a cabo, con el descubrimiento y análisis de los múltiples tipos de intencionalidades implicados en la infinita diversidad de las experiencias humanas, una extraordinaria extensión del campo de la visión. Dado que cada tipo de intencionalidad es propiamente un modo de hacer ver lo que sin él nunca podría ser visto, esta extensión del reino del ver coincide con la del dominio de lo que es visto y supone así, en gran medida, el descubrimiento de nuevos dominios de objetos. Se trata de una comprensión amplia y profunda de todos los tipos de objetos con los que podemos relacionarnos.

La definición intencional de la experiencia le confiere a ésta un nuevo rasgo que merece, él también, una breve mención. La intencionalidad, en efecto, no se limita nunca a la visión de lo

visto por ella. Lo visto por ella, por el contrario, es de tal naturaleza que se debe discernir en él lo que es realmente visto, dado en él mismo, «en persona», y lo que no es más que una «mención en vacío». Así, en la percepción de un cubo sólo una de sus caras es apercibida por mí con una evidencia incontestable, mientras que las otras sólo son menciones sin estar realmente dadas. Lo mismo podemos decir de las apariciones sucesivas de la casa: sólo la fase actual encierra un dato verdadero. Ahora bien, la intencionalidad jamás queda limitada a la intuición de la cara visible, siempre se proyecta hacia las caras o fases no dadas. Toda intención «replecionada» se cubre de un horizonte de apariciones potenciales; toda presencia efectiva, de un horizonte de no presencia o de presencia virtual. Dado que la intencionalidad mienta, más allá de lo dado, lo no-dado, jamás se trata de un acto aislado, sino que se inscribe en un proceso de conocimiento cuya teleología inmanente consiste en ampliar sin cesar el campo de visión. En tal proceso, todas las significaciones potencialmente implicadas en la evidencia actual se hacen a su vez evidentes, de tal forma que la completan, la confirman, la invalidan –la «borran» dice Husserl–, la modifican o la corrigen de alguna manera. Es en cada caso una nueva evidencia, *un nuevo ver*, lo que permite el progreso indefinido del conocimiento.

Dado que la estructura del conocimiento depende de la de la intencionalidad, el hacer ver en el que ésta última consiste rige el conjunto de relaciones que vinculan al hombre con el ser. En este sentido, la fenomenología es lo previo al ser: aquello que lo hace ver. Este imperio del ver resalta con fragor en este texto de uno de los asistentes de Husserl: «Es preciso ver, sólo ver». De forma no menos explícita se afirma que este ver es el principio, ya no algo que hay que analizar sino que basta con desplegar: «Es preciso ejercitar la visión, instaurar la evidencia originaria de tal forma que se convierta en el criterio último [...], la visión sólo se legitima en su ejercitación [...]. No se podría ir más atrás de la visión. La visión puede ser imprecisa, incompleta, pero sólo una visión más precisa y completa puede rectificarla. La visión puede 'engañar' pero la posibilidad del engaño contradice tan poco la visión que sólo una visión mejor puede rectificar el engaño»[7].

7. E. Fink, «Le problème de la phémoménologie», en *De la phénoménologie*, trad. fr. de D. Franck, Éditions de Minuit, Paris 1974, 212 y 225 respectivamente. Fink escribe incluso: «La hipótesis de la fenomenología husserliana

La intencionalidad es el «referirse a» que se refiere a todo aquello a lo que tenemos acceso en calidad de algo que está ante nosotros. De esta forma, nos descubre el inmenso imperio del ser. Pero este «referirse a», ¿cómo se refiere, no ya a todo objeto posible, a todo ser «transcendente», sino a sí mismo? *La intencionalidad que revela toda cosa, ¿cómo se revela a sí misma?* ¿Al dirigir sobre sí misma una nueva intencionalidad? ¿Descansa la cuestión sólo en esta última? ¿Puede la fenomenología escapar al amargo destino de la filosofía clásica de la conciencia, sometida a una regresión sin fin, obligada a situar una segunda conciencia tras aquélla que conoce –en este caso una segunda intencionalidad tras aquélla que se intenta arrancar a la noche–? ¿O existe un modo de revelación distinto al hacer ver de la intencionalidad –una revelación cuya fenomenicidad no fuese la del «fuera», este primer plano de luz que es el mundo–?

No hay respuesta a esta cuestión en la fenomenología husserliana. De este modo, se origina en ella una crisis de extrema gravedad. Ésta depende, en primer lugar, del carácter reduccionista del concepto de fenomenicidad empleado por ella. ¿Se limita en verdad nuestro destino a la experiencia del mundo, ya se trate del mundo sensible o inteligible? Conocer, ¿no es algo distinto a ver? Y si el conocer consiste en semejante visión, ¿qué diremos de la visión misma? *¿Que jamás ha visto su propia visión?* Todas nuestras experiencias, sobre todo aquéllas que suscitan la «gran caza» de la que habla Nietzsche, ¿se dejan encerrar en el conocimiento, en el sentido de una relación entre un ver y lo que es visto? ¿Son sólo y en todo caso experiencias *teóricas*?

Más grave que esta reducción, que subsiste de forma implícita cuando no es asumida en una decisión deliberada, es la aporía que resulta de ella. Es la posibilidad misma de la fenomenicidad en general la que deviene problemática si la intencionalidad es incapaz de asegurarse a sí misma su propia promoción a la condición de fenómeno, si el principio de la fenomenicidad escapa a ésta. *¿Puede ser visto todavía lo que es visto, cuando la visión misma zozobra en la noche y ya no es nada?*

descansa sobre la suposición de que la conciencia originaria entendida de manera intencional es el verdadero acceso al ser».

§ 4 *La crisis de la fenomenicidad en Heidegger. La indigencia ontológica del aparecer del mundo.*

Ahora bien, esta crisis de la fenomenicidad que socava el fundamento de la fenomenología husserliana no sólo le afecta a ella. Es el resultado del concepto mismo de fenómeno del que hace uso, concepto que no obstante, lo sabemos, tiene su origen en Grecia. De este modo, atraviesa el desarrollo de la filosofía occidental en su conjunto antes de determinar el de la fenomenología misma. Volvamos al § 7 de *Sein und Zeit*, parágrafo que nos ha proporcionado nuestra primera aproximación a este concepto. Lejos de que la derivación de *phainomenon* a partir del verbo *phainesthai* se limite a sugerir la idea de «algo que se muestra», que aparece en general y de forma todavía indeterminada, el modo de aparecer implicado en el fenómeno en cuestión se encuentra, por el contrario, perfectamente definido. *Phainesthai*, como lo recuerda Heidegger, es una voz media de *phaino* que quiere decir «sacar a la luz», «poner a la luz» (*«an den Tag bringen, in die Helle stellen»*). Su raíz *pha*, como *phos*, designa la luz, la claridad, es decir, siguiendo a Heidegger en este texto decisivo, «aquello en que algo puede hacerse manifiesto, visible en sí mismo» (*«d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann»*)[8]. Aparecer significa entonces «venir a la luz», «poner a la luz», en este horizonte de visibilidad en el que toda cosa puede devenir visible para nosotros. No obstante, antes de que pueda acontecer en este horizonte de luz y descubrirse ante nosotros, es el horizonte mismo el que debe ser abierto y mostrarse, se debe producir la visibilización del horizonte. Esta visibilización del horizonte es el aparecer del mundo. Aparecer no quiere decir simplemente, en este caso, venir a esta luz que es la del mundo, devenir visible en ella. Aparecer nombra la venida del mundo mismo, el surgimiento de la luz, la visibilización del horizonte. La segunda parte de *Sein und Zeit* atestigua fielmente que esta venida del mundo consiste en una venida afuera y, como ya decíamos, en una exteriorización de la exterioridad en cuanto tal. La fenomenología del mundo que edifica es una fenomenología pura. El mundo ya no se confunde, de forma ingenua, con la

8. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 28 [*Ser y tiempo*, 39].

suma de las cosas que se muestran en él, con el conjunto de lo que es y que Heidegger denomina, en su lenguaje griego, el «ente». La consideración de lo que aparece ha cedido su lugar a la del aparecer. Éste se piensa entonces como tiempo. Recibida como absolutamente nueva, la concepción heideggeriana del tiempo es de hecho tributaria de la de Husserl, concepción a la que ya se ha hecho alusión. A partir de esta relación (tomada en sentido inverso), nos será más fácil captar la una y la otra.

Hemos visto cómo en la audición de un sonido, la conciencia se proyecta hacia la fase esperada (por venir) de este sonido, y ello en una intencionalidad denominada protención. Esta fase esperada adviene al presente; es percibida en una conciencia del ahora, antes de deslizarse al instante hacia el pasado, *retenida* en una conciencia intencional del pasado inmediato, en una «retención». Estas tres intencionalidades, que funcionan al mismo tiempo en la audición de un sonido que dura, constituyen su captación temporal. Pero la captación de este objeto temporal que es el sonido que dura es, en primer término, una captación del tiempo mismo, una «conciencia interna del tiempo», si es verdad que la captación intencional de la fase por venir del sonido presupone *una captación del futuro como tal*; la captación de la fase actual, una captación del ahora como tal; y la captación del deslizamiento hacia el pasado de la fase que era presente, una captación del pasado como tal. Mientras que las fases sonoras constituidas intencionalmente no cesan de deslizarse del futuro hacia el pasado, las intencionalidades que las dan hacen lo mismo: pasan constantemente las unas a las otras en un flujo, flujo en el que, según Husserl, consiste nuestra subjetividad originaria.

Este deslizamiento continuo de las fases de un flujo temporal originario es el que ha conducido a Heidegger a sustituir el concepto tradicional de tiempo por lo que él llama, de forma muy significativa, *una temporalización de la temporalidad* («*die Zeitigung der Zeitlichkeit*»). El tiempo no «es» al modo de una cosa, adviene bajo la forma de una pro-yección ante nosotros de un horizonte que es el horizonte del futuro. Éste, en efecto, no cesa de hundirse ante nosotros como lo que viene hacia nosotros, lo que viene al presente antes de deslizarse hacia el pasado. Las tres intencionalidades husserlianas constitutivas de la conciencia interna del tiempo –protención del futuro, conciencia del ahora y retención del pasado– se han convertido en tres «Ek-stasis», los del futuro, el

presente y el pasado. El horizonte de visibilidad en que consiste el aparecer del mundo toma forma en el pasaje continuo de uno a otro de estos tres ekstasis (del futuro al presente y al pasado). El aparecer del mundo se cumple así bajo la forma de la temporalización de la temporalidad. Su aparecer, es decir, su presencia para nosotros o, como dice Heidegger, su «ser-ahí», su *Da-sein*.

¿En qué consiste este aparecer, qué es lo que lo hace aparecer? Es la venida afuera como tal, el «fuera de sí» del que hemos hablado. Si, por tanto, la temporalidad hace advenir el aparecer, ello se debe a que no es otra cosa que la forma en que la exteriorización se exterioriza originariamente bajo la triple forma de los tres Ek-stasis, cada uno de los cuales designa un modo fundamental del cumplimiento de esta venida afuera. En este momento, la tesis de Heidegger resulta inequívoca. «La temporalidad es el 'fuera de sí' originario en y para sí mismo» (*«Zeitlichkeit ist das ursprüngliche 'Außer-sich' an und für sich selbst»*). Lo afirmado de forma no menos explícita es que el aparecer que aparece de este modo en el fuera de sí de los Ek-stasis en los que se temporaliza la temporalidad es precisamente el del mundo, su manera de «ser-ahí», de estar presente. «El mundo [...] se temporaliza en la temporalidad. Es con el 'fuera de sí' de los Ek-stasis como 'es' 'ahí'» (*«Die Welt* [...] *zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie 'ist' mit dem Außer-sich der Ekstasen 'da'»*[9]. Quedan reafirmados de este modo, con una fuerza y una claridad ejemplares, la identificación del fenómeno más originario de la verdad con el aparecer del mundo, al mismo tiempo que una descripción muy precisa de la manera según la cual este aparecer aparece: como este Ek-stasis del «fuera de sí» que «son» idénticamente mundo y tiempo.

Heidegger ha dirigido contra la intencionalidad husserliana una crítica que, bajo formas diversas, le reprocha haber silenciado el «ser» de la intencionalidad o, también, haber situado ésta en el interior de una conciencia como si de una «caja» se tratase. Pero si, en una fenomenología, el ser siempre es segundo con respecto al aparecer que lo funda, si, por otra parte, la conciencia en la que se sitúa la intencionalidad es «siempre una conciencia de algo», precisamente este dirigirse fuera de sí que es la intencionalidad, en tal caso sólo puede y debe ser puesto en tela de juicio el aparecer de la intencionalidad. Semejante crítica carece, desde

9. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 329 [*Ser y tiempo*, 365].

un punto de vista fenomenológico, de todo contenido mientras el aparecer sea comprendido a partir del *phainomenon* y el *phainesthai* griegos como una venida a la luz, mientras la intencionalidad se ilumine en la exteriorización del «fuera de sí», en el fulgor de un «Ek-stasis».

Al aparecer del mundo le pertenecen ciertos rasgos decisivos. Su breve enumeración servirá de introducción a la fenomenología de la carne, cuya primera tesis será, como lo hemos ya sugerido, que la carne no es susceptible de aparecer en el aparecer del mundo.

1° Dado que éste último consiste en el «fuera de sí», en la venida afuera de un Fuera, entonces todo lo que se muestra en él se muestra afuera: como exterior, como otro, como diferente. Exterior, porque la estructura del Ek-stasis en la que se muestra es la exterioridad; otro, porque esta estructura ekstática es la de una alteridad primordial (todo lo que está fuera de mí es otro distinto de mí, todo lo que está fuera de sí es otro distinto de sí); diferente, porque este Ek-stasis equivale a una Diferencia, la operación que, ahondando la separación de una distancia, hace diferente a todo aquello a lo que le es dado aparecer gracias a esta puesta a distancia –en el horizonte del mundo–.

Lo que difiere es por tanto doble. Por una parte, se trata del horizonte que toma forma en la separación de esta diferencia y se visibiliza en ella. Por otra, se trata de lo que es diferente, de lo que aparece en el aparecer así constituido por este horizonte. La Diferencia consiste aquí en la diferencia entre lo que aparece y el horizonte en el que se muestra, en la diferencia entre lo que aparece y el aparecer mismo. ¿Cómo no reconocer la distinción de la que ha partido el análisis fenomenológico a fin de disociar su tema propio del de las ciencias, la distinción entre las cosas y el modo en el que se muestran, entre los «fenómenos» y la fenomenicidad pura? La sospecha surge porque semejante oposición no tiene el significado absolutamente general que habíamos intentado asignarle inicialmente. Ciertamente, nos ha permitido aislar la «cosa misma» de la fenomenología, aquello cuya elucidación tiene por tarea. Sin embargo, no podemos olvidar una de nuestras anotaciones precedentes: el hecho de que, dado que son los fenómenos del mundo los que se toman en consideración con el deseo de poner de manifiesto a partir de ellos la esencia de la fenomenicidad pura, dicha fenomenicidad no es, por esto mismo, otra

que la del mundo. Que el aparecer difiera de todo lo que aparece en él no depende de la esencia de toda fenomenicidad concebible, sino sólo de la naturaleza de ese modo particular de aparecer que consiste en la Diferencia del «fuera de sí».

Semejante aparecer se aleja de sí con violencia tal, se dirige fuera de sí con tanta fuerza –no siendo otra cosa que esta expulsión originaria de un Fuera–, que todo lo que hace aparecer jamás puede ser otra cosa, en efecto, que lo exterior en el terrible sentido de lo que, puesto fuera, expulsado por decirlo así de su Morada verdadera, de su Patria de origen, privado de sus bienes más propios, se encuentra desde entonces abandonado, sin apoyo, perdido: presa de ese desamparo en el que Heidegger ha dejado al hombre para hacer de él, en calidad de «ser-en-el-mundo», nada menos que un ser de ese mundo.

2° El aparecer que desvela en la Diferencia del mundo no sólo hace diferente a todo aquello que se desvela de este modo; le es desde el principio totalmente indiferente, ni lo ama ni lo desea, no lo protege de ningún modo, careciendo de toda afinidad con él. Ya se trate del cielo que se cubre o de la igualdad de los radios del círculo, de una cabra o de un hidroavión, de una imagen o de una cosa real o, incluso, de la fórmula que contuviese el secreto del universo, poco le importa. Como la luz de la que habla la Escritura y que luce tanto para los justos como para los injustos, el aparecer del mundo ilumina todo lo que ilumina sin hacer acepción de cosas o de personas, en una aterradora neutralidad. *Hay* víctimas y verdugos, actos caritativos y de genocidio, reglas y excepciones, y exacciones, viento, agua, tierra, y todo aquello que permanece ante nosotros del mismo modo, en ese modo último de ser que expresamos al decir: «Eso es», «Hay».

3° Pero esta indiferencia del aparecer del mundo hacia lo que desvela en la Diferencia y que hace de él cualquier cosa menos un Padre para sus Hijos, un hermano para sus hermanos, un amigo para sus amigos (un amigo que sabe todo lo que sabe su amigo, un hermano que sabe todo lo que saben sus hermanos y, primeramente, el primero entre ellos, el Hijo Primogénito), tal indiferencia a duras penas oculta una indigencia más radical. *Al aparecer del mundo no sólo le resulta indiferente todo lo que desvela, es incapaz de conferirle la existencia.* Es sin duda esta incapacidad del aparecer del mundo para dar cuenta de aquello que se desvela en él lo que explica su indiferencia para con ello. Indiferencia, neu-

tralidad... quieren decir aquí impotencia, y provienen de ella. Heidegger, que por primera vez ha pensado el concepto de mundo en su significación fenomenológica originaria como puro aparecer, no ha desconocido ni esta indiferencia (la angustia en la que todo deviene indiferente) ni esta impotencia. El desvelamiento desvelado, descubierto, «abierto», pero no creado (*macht nicht, öffnet*). El ente, lo que es, se da en su desvelamiento mismo como independiente del poder que lo desvela, como anterior a él. El «hay», el «es», no puede decir *lo que* «es», *lo que* «hay», y ello porque no está en condiciones de hacerlo existir.

Cómo no darse cuenta de que tal situación pone gravemente en duda el principio fundamental de la fenomenología. Según éste, es la fenomenicidad quien hace manifiesto el ser. Lo que es, es susceptible de ser por mor del aparecer y sólo porque el aparecer aparece. En ello consiste la prelación de la fenomenología sobre la ontología. Esta prelación no se cumple en el caso del aparecer del mundo, si es verdad que éste es incapaz de poner en el ser aquello que ha hecho aparecer. En este caso, lo que aparece en el mundo, aunque aparezca efectivamente en él, no por ello existe. Cabe decir más: es porque aparece en el mundo por lo que no existe. Aquí no sólo se pone en tela de juicio el principio «tanto aparecer, tanto ser»: propiamente se invierte. Es preciso afrontar esta extraordinaria paradoja. Pero preguntémonos primero: ¿se puede citar un solo caso, un solo ejemplo, que nos haga presente una situación tan inverosímil, *esta exclusión recíproca del ser y del aparecer*?

§ 5 *El criterio del lenguaje. Enunciado decisivo y límites de la interpretación fenomenológica del lenguaje.*

Hay uno, y no de los menores: el del lenguaje. El lenguaje no es sólo uno de los temas recurrentes del pensamiento del siglo XX; tiene una importancia decisiva en nuestra investigación. Lo encontraremos en varios momentos, y allí donde menos se lo espera: a propósito del cuerpo y de la carne –y más aún de la Encarnación–. ¿Puede olvidarse que, en el cristianismo, el lenguaje es el hecho del Verbo y que el Verbo es una Palabra?

Otra razón por la que la cuestión del lenguaje se convierte en decisiva a nuestros ojos es que dicha cuestión ha recibido una aclaración completamente nueva por parte de la fenomenología. Desde ese momento, el lenguaje no puede ser patrimonio exclusivo de la «filosofía del lenguaje», ni tampoco de disciplinas diversas y cada vez más numerosas que, directa o indirectamente, hacen de él su objeto de reflexión, como la lingüística, la crítica literaria, el psicoanálisis, etc. (pero, se podría igualmente citar la totalidad de las ciencias humanas).

El gran descubrimiento de la fenomenología, en lo que al lenguaje concierne, consiste en haber subordinado el análisis de éste último a un fundamento sin el cual no está en condiciones de poder funcionar. Ahora bien, tal subordinación es conforme al supuesto de la fenomenología: consiste en la subordinación de los fenómenos del lenguaje a la fenomenicidad pura. Lejos de que semejante subordinación oblitere la especificidad de los fenómenos del lenguaje, sólo ella nos pone en presencia de su posibilidad más originaria. Ésta se llama *Logos*.

Reconocíamos uno de los dos términos a partir de los cuales se construía el título de «fenomenología». En el análisis del § 7[10], *phainomenon*, el fenómeno, designaba en un primer momento el objeto de la fenomenología y *Logos*, su método. Cuando en un segundo momento la fenomenicidad pura, la venida a la luz en la luz del mundo, sustituía al simple fenómeno –lo que se muestra en esa luz– a fin de definir el verdadero objeto de la fenomenología, su «cosa misma», se hacía patente ante nosotros que el objeto de la fenomenología era idéntico a su método. Es la fenomenicidad del fenómeno, la luz en la que se muestra, lo que conduce hasta él, definiendo de este modo el método que debe seguirse para alcanzarlo.

Pero esta reducción del método al objeto verdadero de la fenomenología atañe también al lenguaje, si es verdad que *sólo podemos hablar de una cosa si previamente se nos muestra. Del mismo modo, todo lo que digamos y podamos decir de ella, todas las predicaciones que formulemos a su respecto, obedecen a esta condición ineludible*. Tal es la intuición decisiva que se plantea en el § 7: el Logos es la posibilidad última de todo lenguaje, es la palabra originaria que habla en toda palabra. Y ello, en la medi-

10. Referencia al § 7 de *Sein und Zeit*. [*N. de los T.*]

da en que se identifica con la fenomenicidad pura sobre la que reposa, con la que no es sino un todo. Fenomenicidad y Logos no significan al fin y al cabo más que una misma cosa.

¿Cómo olvidar, sin embargo, en el momento en que el lenguaje entendido como *Logos* recibe su posibilidad de la fenomenicidad al punto de identificarse con ella, el supuesto que gobierna todo análisis fenomenológico? Fenomenicidad y Logos son comprendidos en sentido griego: el aparecer que designan tanto el uno como el otro es el del mundo. Pero nos preguntábamos por los principales rasgos de ese aparecer ahí. Después de haber establecido cómo semejante aparecer difiere de todo lo que se muestra en él, hemos hecho constar su impotencia ontológica fundamental –su incapacidad para poner en el ser lo que hace aparecer–. Descubre el ente, decía Heidegger, pero no lo crea. Ahora bien, el «ente» designa la totalidad de lo que es, el conjunto de cosas cuya infinita diversidad compone el contenido del mundo: se trata de este contenido, de su realidad, realidad por la que desde siempre se han preocupado los hombres. ¿Qué sería el aparecer puro del mundo independientemente de este contenido, qué sería ese puro horizonte de visibilización del Ek-stasis del tiempo si nada deviniese nunca visible en él? Un tiempo puro no se puede percibir, decía Kant. De todas formas, subsiste una dificultad formidable: *si el aparecer del mundo es, desde un principio, incapaz de hacer real aquello que hace aparecer, ¿de dónde procede éste?*

¡El lenguaje –*este* lenguaje posibilitado por el *Logos* y el *phainesthai* griego: por el aparecer del mundo– pone en evidencia esta indigencia del aparecer del mundo, incapaz de traer a la existencia una realidad cualquiera! Si todo lenguaje concebible –al menos el arriba descrito– debe hacer ver aquello de lo que habla así como lo dicho por él, ¿qué hay de sorprendente en el hecho de que reproduzca la carencia del aparecer que hace posible todo hacer ver?

Del mismo modo, repite su estructura. En efecto, lo propio del lenguaje –de un lenguaje de este género– es que se refiere a un referente externo a él cuya realidad no puede fundar. Semejante defecto permanece enmascarado en el caso del lenguaje cotidiano, que se limita las más de las veces a acompañar la percepción de objetos que tenemos ante los ojos. «¡Saca ese perro que no para de ladrar!». Este modo propio del lenguaje cotidiano de bordear la realidad y dejar oculto el abismo que los separa.

El lenguaje poético desvela este abismo, puesto que, a la inversa del lenguaje cotidiano, aquello de lo que habla no está nunca ahí. Cuando leo el poema de Trakl, famoso por el comentario que del mismo propone Heidegger en varias ocasiones[11] –«Cuando cae la nieve en la ventana / Largamente la campana de la tarde suena / Está para muchos la mesa preparada / Y está bien provista la casa [...][12]»–, «veo», en cierto modo, la nieve y la ventana, oigo sonar, por así decirlo, la campana, me represento la mesa preparada para la comida sagrada. Y sin embargo, en la habitación en la que leo y medito este poema no hay nada de todo aquello de lo que habla. La ventana no da a la nieve, no suena ninguna campana, la mesa no está preparada. Nieve, ventana, sonido de la campana, comida, todas estas apariciones extrañas, descoloridas, fantasmales, flotan sobre el vacío. Nombradas por el poeta, se hacen presentes sin situarse entre los objetos que me rodean, a modo de ausencia, semejantes a las visiones de un sueño, especie de eflorescencias sobre la muerte. Presentes en cuanto que, nacidas de la palabra del poeta, aparecen; ausentes en cuanto que, *pese a que aparecen, carecen de realidad.* El principio de la fenomenología se dice ahora: «Tanto aparecer, tanta irrealidad».

Ahora bien, el lenguaje poético no es el responsable de la indigencia de la que hablamos. Pertenece como propio a todo lenguaje que se refiere a un referente externo el hecho de no poder conferirle a éste una realidad que no sea ilusoria. Pero tampoco es el lenguaje en cuanto tal el que manifiesta esta impotencia, *es el aparecer del que toma su capacidad de hacer ver el que desde un principio desrealiza toda realidad que se muestra en él.* Dirigida fuera de sí en el proceso mismo por el que deviene visible, la realidad, puesta fuera de sí de esta forma, se encuentra propiamente despojada de su sustancia, reducida a una película sin espesor, sin profundidad, sin consistencia –a esas apariciones fantasmales sobre las que la mirada no puede sino deslizarse, yendo

11. Cf. las conferencias reunidas en *Unterwegs zur Sprache*; trad. fr., *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris 1976 [*N. de los T.*: existe traducción al castellano: *De camino al habla*, trad. de Y. Zimmermann, Serbal, Barcelona 1990, 15].

12. G. Trakl, *Obras completas*, trad. de J. L. Reina, Trotta, Madrid 1994, 111 y 265 para la segunda y primera versión del poema, respectivamente. [*N. de los T.*]

de una hacia otra, sin penetrar jamás en el interior de ningún contenido–. El lenguaje no es aquí más que un revelador. No hay necesidad de él para descubrir una carencia que se enraíza en la estructura fenomenológica del mundo mismo.

§ 6 *La paradoja del mundo como poder de desrealización.*

He aquí una gran paradoja: que el mundo –su aparecer– desrealiza desde el principio todo aquello que se muestra en él. Lo que vemos en torno a nosotros en el mundo, ¿no es por el contrario lo real, lo único de lo que hay una evidencia inmediata y, por tanto, objeto de una creencia universal? No obstante, un rápido examen de las más grandes filosofías que han pensado el fenómeno del mundo basta para hacer vacilar esta convicción que cae por su propio peso. Cuando, en el orto del pensamiento moderno –cuyos temas esenciales iba a determinar–, el zapatero Jakob Böhme formula la inmensa cuestión en apariencia teológica[13]: *¿por qué Dios ha creado el mundo?,* la extraordinaria respuesta que se avanza pertenece a la fenomenología: Dios ha creado el mundo *para manifestarse.* La estructura fenomenológica de semejante manifestación está claramente indicada. Consiste en una objetivación, en esta objetivación que es la del mundo, de tal forma que –tanto a finales del Renacimiento como en Grecia– es la posición de sí fuera de sí lo que hace surgir la manifestación. Puesto que en este caso se trata de la manifestación de Dios –manifestación que Böhme denomina su *Sabiduría* (otro nombre del Verbo)–, ésta se produce por tanto como objetivación de un Fuera primordial.

Pero he aquí lo que nos importa ahora, lo que funda y condena a la vez al pensamiento moderno, tributario en gran medida de la repetición inconsciente del supuesto griego llevada a cabo por Böhme[14]. En la medida en que, en efecto, Dios se objetiva para

13. Cuestión teológica, pero a la que es lícito conferirle una formulación puramente filosófica: «¿Por qué hay algo así como un mundo?».

14. Decimos «inconsciente» porque esta repetición se lleva a cabo bajo la autoridad del concepto de subjetividad, ajeno al pensamiento griego, centrado en la cuestión del Ser o de la Naturaleza. Pero cuando una reflexión más radical

conocerse, *oponiéndose* a sí mismo en su propia Sabiduría –este saber de sí–, el medio fenomenológico desplegado en esta oposición primera no es todavía, según Böhme, más que virtual: simple claridad difusa incapaz de transformarse en una manifestación efectiva, la de las formas u objetos singulares. La aparición de estos últimos supone el poner de un elemento ajeno a la luz, al puro aparecer –un elemento, por tanto, opaco, «material» en el sentido de la cosa material, en resumen, un «ente»–. Sólo al toparse con este ente opaco, al reflejarse sobre sí como lo haría sobre el azogue de un espejo, la luz se esclarece y deviene luz. Böhme afirma esta necesidad de un elemento opaco a la luz como condición de su propia iluminación en la concepción de una naturaleza interior al Absoluto. El Dios de Böhme lleva consigo un cuerpo eterno porque quiere manifestarse al objetivarse en un mundo y porque una objetivación pura es incapaz de producir por sí misma el contenido concreto que debe mostrarse en ella. Este contenido es puesto metafísicamente (pura y simplemente afirmado), lo que significa, una vez más, que su realidad no depende del medio fenomenológico en el que se desvela.

Tal situación, descrita por nosotros como la indigencia ontológica del aparecer del mundo (la incapacidad de este aparecer para dar cuenta de lo que aparece en él), está simultáneamente desenmascarada y oculta en la filosofía de Jakob Böhme. Dos poderes totalmente diferentes, por una parte la objetivación de un poder de visibilización, por otra la creación del contenido concreto llamado a devenir visible en él, son atribuidos a una misma instancia teológico-metafísica y de este modo confundidos. Sin embargo, al mostrar que debe añadirse una «naturaleza», un «cuerpo» –un ente– al aparecer del mundo para que éste sea otra cosa que un medio indiferenciado y vacío, Böhme denuncia al mismo tiempo la carencia de semejante aparecer librado a sí mismo. El poder de Dios no sirve aquí sino para disimular la impotencia de la objetivación como tal[15].

busca bajo la diversidad de los sistemas conceptuales aquello que encubren, cuando la subjetividad es captada como *intencional*, el Ser como «Verdad extática» y la Naturaleza como venida afuera, es preciso reconocer que un mismo asiento fenomenológico determina secretamente los pensamientos cuyas formulaciones diferentes pierden todo carácter decisivo.

15. El sofisma que consiste en atribuir a la objetivación el poder de crear el contenido objetivado en ella, y que ésta en realidad sólo «descubre», atraviesa

Esta misma impotencia del aparecer del mundo, velada y desvelada por Böhme, es la que expone a plena luz la *Crítica de la razón pura*[16]. Kant comprende la cuestión del mundo como una cuestión fenomenológica. Por eso la *Crítica* consiste –en sus partes positivas esenciales, es decir, la «Estética transcendental» y la «Analítica transcendental»– en una descripción, extremadamente rigurosa, de la estructura fenomenológica del mundo. Ésta queda co-constituida por las formas *a priori* de la intuición pura del espacio y el tiempo así como por las categorías del entendimiento. «Formas de la intuición pura» quiere decir: modos puros de hacer ver, de hacer aparecer, considerados en sí mismos, independientes del contenido particular y contingente (designado como «empírico») de aquello que hacen ver cada vez. *A priori* quiere decir que esos modos puros de hacer ver preceden a toda experiencia efectiva, que el aparecer precede a y hace posible todo aquello que aparece en él. Más allá de sus especificidades (sustancia, causalidad, acción recíproca), las categorías del entendimiento tienen la misma significación ontológica fundamental, la de pertenecer al hacer ver y hacerlo posible al asegurar su unidad. Ahora bien, la estructura fenomenológica de este poder unificante es la misma que la de las intuiciones puras, un hacer ver que consiste (como la objetivación de Böhme o el *phainesthai* griego) en el hecho de poner afuera lo que deviene visible de este modo. Según la decisiva afirmación de Kant, las formas de la intuición y las categorías del entendimiento son tanto las unas como las otras representaciones. Representar de este modo se dice en alemán *vor-stellen*, que significa exactamente: «poner delante». Ahora bien, lo que nos importa de todo ello, la tesis reiterativa de la *Crítica*, es que la formación fenomenológica del mundo en la acción conjunta y coherente de los diversos hacer ver es por siempre jamás incapaz de poner por ella misma la realidad que constituye el contenido concreto de ese mundo –realidad que Kant debió pedir a la *sensación*–.

el idealismo alemán. Contra éste se desencadena la genial crítica dirigida por Marx a Hegel en el tercero de los *Manuscrits de 44*. Más abajo, cf. nuestro trabajo *Marx*, t. I: *Une philosophie de la réalité*, t. II: *Une philosophie de l'économie*, Gallimard, Paris 1976, t. I., 297-314.

16. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid 1978. [*N. de los T.*]

La misma situación nos encontramos en Husserl. La conciencia es siempre conciencia de algo. La intencionalidad que define su estructura fenomenológica nos dirige de golpe hacia las cosas que alcanza «en persona». Sin embargo, al considerarlas más detenidamente, estas primeras experiencias de la fenomenología se descomponen de manera extraña. La intencionalidad no produce la donación inmediata de la cosa: es más bien la significación que tiene la cosa de estar dada inmediatamente. Pero toda significación es una irrealidad, un objeto-del-pensamiento –una «irrealidad noemática»–. De ahí que el objeto de la percepción más inmediata para Husserl no es precisamente una realidad sino un «polo ideal», una regla de presentación para la serie de apariciones sensibles a través de las cuales se nos muestra y que le son referidas –justamente por la intencionalidad que las mienta como momentos o cualidades de este polo-objeto–. Tal es el caso del objeto «cubo» o del objeto «casa» a propósito de las series de apariciones concretas que sucesivamente experimento si «giro alrededor» de ellos.

¿Tiene, pues, la realidad su asiento en esas apariciones mismas, en esos «*data* de las sensaciones»? Tampoco, éstos se descomponen a su vez. Al examinar las apariciones sensibles de color de un objeto cualquiera, conviene por una parte distinguir la zona coloreada que se extiende sobre la superficie del objeto y, por otra, la pura impresión subjetiva de color de la que el color que se extiende ante la mirada no es más que la proyección intencional. En el lenguaje de Husserl: por una parte, el color noemático aprehendido sobre el objeto, visible sobre él (*noematische Farbe*); por otra, el color impresivo, vivenciado, invisible (*Empfindungsfarbe*). *Ahora bien, la realidad del color radica únicamente allí donde es sentida en nosotros, en el color impresivo o sensual, en la* Empfindungsfarbe. De forma más paradójica que en Kant, pero igualmente explícita, el contenido real del mundo sensible no depende de su estructura fenomenológica –representación según uno, intencionalidad según otro–, sino sólo de la impresión.

§ 7 *La cuestión devenida crucial de la* impresión, *comprendida como fundadora de la realidad. El problema de su estatuto fenomenológico. Intencionalidad e impresión.*

Ésta ultima reclama por tanto un análisis más detenido. Se trata de saber cuál es la situación de la impresión con respecto a la conciencia o, para plantearlo en términos fenomenológicos, cuál es su estatuto fenomenológico. Husserl ha respondido con precisión a la primera cuestión. Mientras que el color que ostenta el objeto y, de este modo, devenido visible (el color noemático) es exterior a la conciencia, el color impresivo –material, hylético, invisible– pertenece, al igual que la intencionalidad, a su realidad. La realidad de la conciencia se divide así en dos elementos distintos. Éstos, a decir verdad, no son sólo diferentes sino heterogéneos, si es verdad que la impresión original, el elemento sensual puro es en sí mismo extraño a la intencionalidad: «el elemento que en sí no tiene nada de intencional»[17].

Dado que en la fenomenología husserliana el aparecer se confía a la intencionalidad bajo la forma de un hacer ver que dirige fuera de sí lo que, puesto en ese fuera, deviene de este modo visible, no se puede eludir una cuestión crucial: *la del aparecer de la impresión misma*. Desprovista de toda intencionalidad, ¿resulta por ello la impresión abandonada a la noche –inconsciente–? ¿No debería aparecer, ella también, ante una intencionalidad que la captaría en su vista?

Esta última pregunta alcanza, según hemos visto, a la intencionalidad misma. Habría que preguntar: la intencionalidad que hace ver toda cosa ¿cómo se revela ella misma –a sí misma–? Remitir esta tarea a una segunda intencionalidad que se dirigiese sobre la primera supondría comprometerse en una regresión al infinito. Algunos textos, tan raros como lacónicos, parecen conjurar la amenazadora aporía. Dejan entrever que la conciencia, y por consiguiente la conciencia intencional –toda conciencia es intencional–, es en sí misma una impresión, una conciencia impresiva. La conciencia se impresionaría a sí misma de tal forma que sería esta auto-impresión originaria la que la revelase a sí

17. *Ideen* I, 289. [*Ideas* I, 203.]

misma, haciendo posible su propia revelación. En este caso, se superaría la distinción inscrita por Husserl en la realidad misma de la conciencia entre un elemento impresivo no intencional y el elemento intencional, y ello en favor de la impresión. No sólo sería la capa «hylética», material, de la conciencia la que estaría compuesta de impresiones: el elemento «noético», intencional, sería con carácter de ultimidad de la misma naturaleza. En él también, en su materia impresiva, cumpliría una impresión su revelación última. En calidad de *materia fenomenológica del acto intencional*, permitiría la revelación de éste. ¿Es por azar que esta tesis filosófica revolucionaria (aun cuando pueda ser referida históricamente a Hume) se formule a propósito de modos específicamente intelectuales de intencionalidad, allí donde el carácter «noético» de la conciencia es más evidente? «La conciencia que juzga un estado de cosas matemático *es impresión*». Pero esto es válido para todos los modos de conciencia, por ejemplo, la creencia. «La creencia es creencia actual, *es impresión*». De igual modo se afirma que la impresión revela la creencia misma sin que ésta necesite ser aprehendida objetivamente por una intencionalidad ulterior que, al dirigirse sobre ella, la convirtiese en un «estado psíquico». «Es preciso distinguir *la creencia en sí misma o sensación de creencia*, de la creencia aprehendida como mi estado, mi juicio»[18].

Tales indicaciones, capaces de poner en tela de juicio el primado del *phainomenon* griego, permanecen desgraciadamente sin contexto. Rápidamente se produce un deslizamiento: la *hyle*, la materia de la conciencia –la impresión– deja de ser comprendida como fenomenológica en sí misma. No cumple en su materia misma y por ella –en su materia impresiva captada entonces como una materia fenomenológica pura– la revelación primitiva. A este concepto no cuestionado de una materia en sí fenomenológica se superpone el esquema venido de lejos que quiere que una materia no sea nunca más que una materia para una forma que la in-forma y que, en esta información, la hace aparecer, haciendo de ella una realidad efectiva, un «fenómeno». Para Husserl, la intencionalidad es precisamente esta forma que hace ver una materia en sí indeterminada y ciega. Ésta deviene un dato sensible, un «*datum* de sensación», por mor de una mirada inten-

18. *Lecciones*, 124, 135, subrayado por nosotros.

cional que atraviesa esta materia compuesta de impresiones y de sensaciones oscuras y que, al dirigirla ante sí, la ilumina. Un dato que no debe su donación a su materia misma, a las impresiones y sensaciones de las que está hecho, sino a esta mirada. De este modo se vuelve a cerrar el círculo del que nunca saldrá la fenomenología husserliana. Algunos destellos textuales apelaban a la impresión a propósito de la cuestión aporética de saber cómo se revela la intencionalidad a sí misma antes de hacernos ver la totalidad del ser. Pero ahora la impresión debe su poder de manifestársenos a la intencionalidad, atravesada por su mirada y dirigida por ella al mundo.

«La vivencia incluye en su composición 'real' no sólo los momentos hyléticos (los colores, los sonidos sensuales), sino también las aprehensiones que los animan. O sea, se toman *ambas cosas a una:* el *aparecer* del color, del sonido y de cualquier otra cualidad del objeto»[19]. Suponía ya una severa dificultad comprender cómo dos elementos heterogéneos –el momento hylético no intencional, la aprehensión intencional que la anima– podían unirse en una misma realidad, la de la conciencia –realidad unitaria aquí designada como «la composición real[20] de la vivencia»–. Pero en fin, al tomar ambas cosas a una, como lo quiere Husserl, se obtiene esta totalidad que es el «aparecer del color». De tal forma que esta totalidad se descompone a su vez en dos elementos, aquél que dispone del poder de aparecer y aquél que está desprovisto de él. Tras el círculo aporético en el que cada elemento que compone la realidad de la conciencia demanda al otro el hacer aparecer (la intencionalidad a la impresión, la impresión a la intencionalidad), la situación se aclara. Se considera ahora la experiencia global que es el «aparecer del color» tomado como un todo. En ese todo, el aparecer del color no es el he-

19. *Ideen* I, 339, subrayado por Husserl. [*N. de los T.*: *Ideas* I 238. Esta es la traducción de Gaos: «...no sólo los elementos hyléticos (las sensaciones de color, sonido, etc.), sino también las apercepciones animadoras –o sea *ambas clases de cosas a una*: también el *hacer aparecer* el color, el sonido y cualquier cualidad del objeto– pertenecen como ingredientes a la vivencia». Ingrediente traduce aquí al castellano (a sabiendas de su imperfección) el término alemán «reell», vertido por Henry al francés como «réelle», y se aplica en sentido estricto «a lo que entra según su esencia a formar parte de la conciencia y, por lo tanto, a lo que está en el tiempo fenomenológico». Cf. M. García-Baró, «Presentación» a la edición española de *La idea de la fenomenología*.]

20. En el sentido de ingrediente.

cho del color, la experiencia del sonido no es el sonido mismo, su sonoridad, la revelación de la impresión no es obra de ésta. La materia –visual, sonora...–, la materia impresiva pura no es más que una materia para una forma encargada de hacerla manifiesta –la forma ek-stática del «fuera de sí»–. La oposición clásica entre la forma y la materia descansa secretamente sobre el concepto griego de *phainomenon* y la expresa a su modo.

Cuando el poder de aparecer abandona la impresión por la intencionalidad, se produce otro desplazamiento también decisivo, dado que es consecuencia inmediata de lo anterior: desvelada por la intencionalidad, atravesada por su ver, la impresión no se revela en sí misma, allí donde se impresiona a sí misma. Es arrancada de su emplazamiento original para ser lanzada sobre el objeto; en lo sucesivo se muestra sobre él como uno de sus momentos, una de sus cualidades, una cualidad *del objeto*, al fin y al cabo explicable por él, visible en tanto que participa de su objetividad –«una cualidad sensible del objeto»–. Cuando, en el último texto citado, el momento hylético y la aprehensión intencional son tomados conjuntamente para constituir el «aparecer del color, del sonido...», el color, el sonido, se proponen ciertamente como «cualquier otra cualidad del objeto».

Con esta puesta fuera de sí de la impresión nace la gran ilusión del «mundo sensible»[21]. Ésta es doble. Bajo su primer aspecto, consiste en creer que la verdad impresiva, sensual y por tanto «sensible», se encuentra efectivamente en el mundo en que se nos muestra a título de cualidad objetiva del objeto. La segunda forma de ilusión, de la que procede la primera, consiste en atribuir a la intencionalidad que dirige fuera de sí y, finalmente, a este «fuera de sí» que es el aparecer del mundo, la revelación originaria de la impresión. Así, el aparecer del mundo, del que se ha establecido que es por sí mismo incapaz de crear la realidad de su contenido –este contenido impresivo devenido en él un contenido «sensible»–, se encuentra subrepticiamente investido de un poder que no tiene, mientras que, indebidamente atribuido al aparecer del mundo, es ocultada la revelación propia de la impresión. Al mismo tiempo que su poder de revelación, se desnaturaliza la realidad de la impresión misma, dado que su esencia consiste en sentirse en sí misma, a sí misma y por sí misma. Hablando con

21. Cf. *infra*, § 16. [*N. de los T.*]

propiedad, no hay ni color impresivo, ni sonido impresivo, ni olor impresivo. La distinción establecida por Husserl mismo entre la *Empfindungsfarbe* y la *noematische Farbe* tiende a borrarse.

Y con todo: ¿Cómo concebir un color extendido sobre el objeto sin una impresión original de color, unas sonoridades referidas a los instrumentos de una orquesta que, de entrada, no son más que puras «sonoridades interiores», que no resuenan en ninguna otra parte más que en el gran silencio en el que cada uno se da a sí mismo? Pero no se trata en este caso de poesía: *el objeto del mundo al que se refieren esas impresiones bajo forma de cualidades sensibles es para siempre incapaz de portarlas, dado que es incapaz de sentir cualquier cosa, de sentirse a sí mismo.* La pared beis o gris de un edificio de la III[a] República, amarilla o turquesa de la galería de un anticuario inglés, ya no es más beis, gris, amarilla o turquesa de lo que podría ser «cálida» o «dolorosa». ¿Se imagina un muro expuesto desde hace mucho tiempo al sol, sometido de repente a un «bochorno agosteño», pidiendo de beber?

Pero éste es el principio de una absurdidad que debe ser tratada en una investigación radical. Hela aquí: librada al aparecer del mundo para mostrarse en él a título de cualidad del objeto, la impresión no sólo es arrancada de su emplazamiento original, es simplemente destruida. Y ello porque no hay impresión posible (y, así, posible objetivación ulterior de esta impresión) más que si ella se toca a sí en cada punto de su ser de tal forma que, en este abrazo original consigo, se auto-impresiona, no consistiendo su carácter impresivo en otra cosa que en esta impresividad primera y que no cesa. En el fuera de sí del aparecer del mundo, en su exterioridad pura donde todo se dis-pone y se encuentra dis-puesto como exterior a sí, nunca adviene ninguna impresividad de este género y, por consiguiente, ninguna impresión.

§ 8 *La venida fuera de sí de la impresión en el flujo temporal y su destrucción.*

Las extraordinarias *Lecciones* sobre el tiempo que Husserl pronuncia en Göttingen en el semestre de invierno de los años 1904-1905 resaltan esta destrucción de toda impresión concebi-

ble en el «fuera de sí» de la exterioridad pura en la que todo es siempre exterior a sí, en la que toda auto-impresión resulta apartada desde el principio[22]. La puesta fuera de sí de la impresión no consiste aquí en su proyección intencional bajo la forma de una cualidad sensible del objeto –el primer momento de la edificación del universo objetivo y espacial, el de la percepción de los objetos ordinarios, y que a ojos de todos define el universo real–. La puesta fuera de sí de la impresión de la que se trata aquí es mucho más originaria, mucho menos evidente a su vez: se produce en cierto modo en nosotros, allí donde sentimos el conjunto de nuestras impresiones y sensaciones, al nivel de lo que Husserl denomina la capa hylética –material, sensual, impresiva– de la conciencia. Echemos de nuevo una mirada a este estrato por principio no intencional, por ejemplo, a un sonido impresivo experimentado en su sonoridad pura y reducido a ésta.

Como hemos visto, se descompone en diferentes fases sonoras, de tal modo que, tan pronto como se experimenta, cada fase actual se desliza hacia el «pasado del instante», al «recién pasado» (*soeben gewesen*), y esta fase que pasa al instante se desliza a su vez hacia un pasado cada vez más y más alejado. *Dado que este deslizamiento hacia el pasado está dado a una intencionalidad –la retención–, aquel consiste en la venida afuera bajo su forma primitiva*, el Ek-stasis en su surgimiento originario, la Diferencia que, en efecto, se puede escribir como Diferancia porque no es otra cosa que el puro hecho de di-ferir, distanciar, separar –el primer distanciamiento–. Este deslizamiento de la impresión fuera de sí es la corriente misma de la temporalidad, su temporalización originaria; es el «flujo» de la conciencia. Que esta venida afuera de la impresión en la retención significa su destrucción se ratifica en el hecho de que, «pasada al instante», «recién pasada», *no es en menor medida pasada por completo* –no del ser sino de la nada: no es una impresión actualmente vivida, presente; no subsiste en ella ninguna parcela de realidad–. Ésta es la declaración explícita de Husserl: «El so-

22. Para un análisis más detallado de la lectura henriniana de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, cf. M. Henry, «Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle», en *Phénoménologie matérielle*, 13-59, y F. D. Sebbah, «Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Levinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps*»: *Alter*, 2 (1994) 245-259. [*N. de los T.*]

nido retencional no es un sonido presente [...] no se encuentra realmente allí en la conciencia retencional»[23].

Es verdad que la conciencia retencional no está aislada; se vincula constantemente a una conciencia del ahora ligada a su vez a una protención, de tal modo que sólo la síntesis jamás deshecha de estas tres intencionalidades constituye la conciencia interna del tiempo –esta conciencia que nos da el *sonido que dura* a través de sus sucesivas fases, en su corriente concreta–. Para decirlo de otro modo, si consideramos no ya la conciencia que constituye el sonido temporalmente extendido, el sonido que dura, sino a éste último: ninguna fase de este sonido está separada de las otras, ninguna fase «pasada al instante» es posible sin la fase actual que supone su deslizamiento inmediato hacia el pasado, ninguna fase actual está dada sin la fase «pasada al instante» en la que inmediatamente se convierte. Lo mismo sucede con las fases por venir, que se modifican constantemente en fases actuales y después en fases pasadas. Desde entonces, si la conciencia retencional no nos da nunca más que una fase «pasada al instante» y sin embargo pasada por completo, ¿acaso no se puede decir también que la conciencia del ahora da la fase actual del sonido y, así, la realidad de la impresión, la impresión presente en su presencia efectiva?

Surgen aquí dos dificultades insuperables y por otro lado correlativas. Al igual que la retención y la protención, la conciencia del ahora es una intencionalidad; hace ver fuera de sí. Ahora bien, si ninguna impresión adviene en un medio de exterioridad pura, puesto que la realidad de la impresión, y de este modo toda realidad impresiva, se toca a sí en cada punto de su ser y no difiere nunca de sí, entonces la conciencia del ahora se revela a su vez tan incapaz de dar la realidad de la impresión, su presencia, su actualidad, como lo son, por otro lado, la retención o la protención. Esto es lo que muestra el correlato de esta conciencia intencional del ahora, lo que precisamente da: este flujo temporal que es por completo corriente y en el que no hay ningún punto fijo, ningún ahora propiamente hablando. «*En el flujo y por principio no puede aparecer ningún fragmento de no-flujo*»[24].

Esta paradójica incapacidad de la conciencia del ahora de darse en el presente lo que precisamente nunca es en sí presente sino

23. *Ideen* I, 42.
24. *Ibid.*, 152, subrayado por Husserl.

siempre flujo, pasaje, deslizamiento constante, es lo que intenta camuflar la idea de la síntesis continua por la que una conciencia retencional se vincula a dicha conciencia del ahora, de modo que la fase actual no está dada más que deslizándose al pasado, y lo que está dado es, al fin y al cabo, este deslizamiento hacia el pasado como tal. Es verdad que la fase «pasada al instante» no es concebible más que como la fase pasada de una fase que acaba de ser actual. Pero esta fase actual, ¿qué otra cosa es sino una exigencia lógica en la medida en que la conciencia del ahora es en realidad incapaz de darla? Si, en efecto, se considera el flujo en su conjunto como ese deslizamiento continuo de las fases impresivas, de las fases sonoras por ejemplo, hacia el pasado, entonces es preciso decir con Husserl: el presente, «el ahora no es más que un límite ideal»[25]. Sita entre las fases por venir y las pasadas, tan irreales unas como otras, en las que no resuena sonoridad real alguna, la fase presente carente de todo presente, que se hunde constantemente en el no ser del pasado, no es más que el lugar del anonadamiento; reducida a un límite ideal entre irrealidades, ella misma doblemente irreal, se revela incapaz de introducir en la audición del sonido que dura la realidad de una impresión sonora efectiva, por breve que sea, sin la que jamás ha sido posible audición alguna de ninguna clase.

¿Qué decir de la intencionalidad que da el presente con ese sentido de dar el presente –de la conciencia del ahora–? ¿No es ella misma –por cuanto escapa a la noche del inconsciente donde no se cumple donación alguna– una impresión? Arrastrada por completo, al igual que la impresión sonora, por la corriente, ¿cómo podría estar en mejores condiciones que ésta de escapar al desvanecimiento universal?

Husserl se ha preguntado por aquello que, en el flujo, escapa al flujo. Se trata, afirma él, de «la forma del flujo»[26]. La forma del flujo es la síntesis de tres intencionalidades –protención, conciencia del ahora, retención– que constituyen a una la estructura *a priori* de todo «flujo» posible. En ella se lleva a cabo el surgimiento de la exterioridad, su exteriorización, el «fuera de sí» que es de manera idéntica el horizonte tridimensional del tiempo y el del mundo: su aparecer. Pero –del mismo modo que el aparecer del mundo, para el que no es más que otro nombre, y por la mis-

25. *Ibid.*, 56.
26. *Ibid.*, 152.

ma razón–, la forma del flujo es vacía, incapaz de producir su contenido, esta ola de impresiones que desfilan a través de ella –a través del futuro, del presente y del pasado– aunque sin tomar de ella su realidad. Todo lo contrario, al tener que aparecer ante las intencionalidades que componen la estructura formal del flujo, todas estas impresiones son igualmente irreales: las fases futuras o pasadas, que todavía, o ya sólo, son no ser; la fase denominada presente, que sólo es un límite ideal entre dos abismos de nada.

En consecuencia, ¿de dónde viene la impresión, la impresión real, si no lo es ni del futuro ni del pasado y todavía menos de un presente reducido a un punto ideal? Esta dificultad ineludible no escapa a Husserl; suscita en el texto de las *Lecciones* una inversión extraordinaria: *ya no es la conciencia del ahora la que da la impresión real, es la impresión real la que da el ahora.* Tal es la grave, así como inesperada, declaración: «[...] *un ahora se constituye por una impresión*»[27]. He aquí otras dos formulaciones igualmente claras: «Hablando con propiedad, el instante presente mismo debe ser definido por la sensación originaria»; «La impresión originaria tiene por contenido lo que significa la palabra ahora, tomada por ello en el sentido más originario»[28]. Ya no es una intencionalidad, la conciencia del ahora, la que define el instante presente, es la «impresión originaria» la que contiene la realidad del ahora, o «lo que significa la palabra ahora tomada por ello en el sentido más originario».

Sin embargo, lejos de ser pensado hasta el final, este singular cambio de papeles entre la conciencia del ahora y la impresión es inmediatamente objeto de una alteración. La conciencia intencional del ahora no produce, lo hemos visto, más que la *idea* del ahora, la *significación* de ser ahí ahora, de estar presente, la forma vacía del ahora y del presente, sin que haya todavía presente alguno, contenido real alguno en el flujo. A esta conciencia vacía, Husserl le añade bruscamente el contenido real y concreto que le falta: la impresión. ¿De dónde viene? ¿En qué consiste esta venida? *¿Cuál es su aparecer?* Dado que éste último sigue siendo pensado como el «fuera de sí» de la forma del flujo, se le pide a ésta aquello que precisamente es incapaz de proporcionar, a saber, la impresión real que jamás se muestra en ella. Entonces se operan

27. *Ibid.*, 152, subrayado por nosotros.
28. *Ibid.*, 88.

en el texto husserliano una serie de deslizamientos: de la forma vacía del flujo a la confirmación de un contenido que supuestamente se muestra en ella; de dicha confirmación (en sí misma falaz) a la idea de que este contenido ajeno a la forma, externo a ella, no le es sin embargo externo, sino que está vinculado a ella, que de algún modo es resultado de ella, está determinado por ella –incluso si tal determinación no basta para dar cuenta de él de forma plena–. Veamos esta serie de equívocos: «Lo que permanece ante todo es la estructura formal del flujo, la forma del flujo [...] la forma permanente y sin cesar rellenada de nuevo por un «contenido», pero *el contenido no es precisamente algo introducido desde el exterior en la forma; está, por el contrario, determinado por la forma de la ley: excepto que esta forma no determina lo concreto por sí sola.* La forma consiste en esto, que un ahora se constituya por una impresión [...]»[29]. La forma vacía ajena a todo contenido, tan incapaz de crearlo como de hacerlo manifiesto en su realidad, se convierte por un golpe de varita mágica en su propio contenido, la impresión misma: la lleva consigo, le pertenece. Ya no hay lugar alguno para preguntar por la impresión a partir de otra cosa que no sea la forma del flujo –a partir de ella misma y de su venida, de su modo de revelación propio–. El prejuicio griego clausura de nuevo el acontecimiento radical haciéndolo añicos.

Ahora bien, cuando la impresión considerada como perteneciente a la forma del flujo viene a este último, lo hace en una conciencia intencional del ahora cuyo ser propiamente consiste, al dirigir esta impresión fuera de sí, en destruirla. Resulta inútil vincular esta conciencia del ahora a una retención que hace bascular toda realidad en el no ser del pasado: la conciencia del ahora ya se ha encargado de ello. Y esto porque la venida de la impresión al flujo de la conciencia no es, en efecto, sino lo siguiente: la introducción en ella del distanciamiento en virtud del cual, separada de sí, escindida en dos –como el niño que se disputaban las dos mujeres bajo la mirada del rey Salomón, que propuso en efecto cortarlo en dos y devolver la mitad a cada una de ellas–, privada de hecho, por tanto, de su goce interior que la diferencia por siempre de todas las cosas inertes, de todas aquéllas que nos están dadas en el aparecer del mundo.

29. *Ibid.*, 152, subrayado por nosotros.

La descripción husserliana –haciendo renacer del flujo en cada instante la realidad que éste anonada sin esfuerzo alguno– se esfuerza por conjurar el desmoronamiento ontológico de la impresión y, con ella, de toda realidad y de toda presencia efectiva. En el punto mismo donde se le acaba de dar muerte a la impresión, separada en el «fuera de sí» del Ek-stasis del tiempo, surge una nueva impresión, venida de otra parte pero enseguida anonadada. De ahí el carácter alucinante del flujo husserliano, ese brote continuo del ser sobre el abismo de una nada que se abre constantemente bajo él para engullirlo; el pretendido carácter continuo de ese flujo constantemente destruido, su realidad supuestamente homogénea partida en fragmentos, en pedazos de ser y de no ser que se intercambian en una discontinuidad apenas pensable. El último texto citado prosigue así: «La forma consiste en aquello en que un ahora se constituye por una impresión y a lo que se articulan un halo de retenciones y un horizonte de protenciones. Pero esta forma permanente [la forma del flujo] porta la conciencia de la mutación permanente que es un hecho originario: la conciencia de la mutación de la impresión en retención, mientras que *de nuevo una impresión está ahí continuamente*»[30]. El texto incoherente que pretendía imputar a la forma vacía del flujo el contenido del que de forma tan cruel carece –la impresión real que inmediatamente empuja a su tumba– sólo puede ofrecer a nuestra consideración la resurrección tan milagrosa como permanente de una impresión siempre nueva y que, siempre y en cada instante, viene a salvarnos de la nada.

En efecto, ¿de dónde viene? ¿Cómo? ¿Cómo se haría cargo de nosotros, apretándonos contra sí para hacernos vivientes?

§ 9 *El origen de la «impresión originaria». Inevitable remisión de una fenomenología de la impresión a la fenomenología de la vida.*

«Yo no soy de este mundo». La palabra que va a resonar a través de los siglos y más allá de ellos –que no pasará cuando el mundo pase–, la impresión por muy pobre que sea y en el mo-

30. *Ibid.*, subrayado por nosotros.

mento mismo en que no le prestamos atención alguna, el deseo más humilde, el primer miedo, el hambre o la sed en su ingenua confesión, los placeres minúsculos y las penas insoportables, *cada una de las modalidades más ordinarias de nuestra vida puede reivindicarse como la definición de su ser.* En efecto, ninguna de ellas es del mundo, ninguna se abraza allí donde el «fuera de sí» ya ha deshecho todo abrazo. Impresión originaria (*Ur-impression*) denomina Husserl a cada una de estas impresiones «siempre ahí de nuevo», llamadas a colmar en cada instante ese vacío de nada al que previamente habían sido reducidos cada uno de esos instantes por la forma ek-stática del flujo.

«Originario» debe entonces entenderse en varios sentidos. «Originario», en calidad de calificativo atribuido por Husserl a la impresión, designa ésta antes que haya sufrido la modificación retencional por la que pasa de su condición presente o actual a la de «pasado al instante» o «recién pasado». No obstante, antes de la modificación retencional, la impresión ya es sumisa a la intencionalidad, depuesta de su realidad: ya ha perdido su «originariedad» si tal cosa debe significar *una realidad impresional en la efectuación fenomenológica de su auto-impresionalidad.* Y ello porque, como se ha mostrado ampliamente, la conciencia del presente, como toda conciencia según Husserl, porta en ella, en calidad de intencional y como aquello mismo en que hace ver, el distanciamiento primitivo en el que, separada de sí, se anonada toda impresión concebible.

Originario no puede entonces designar sino esto: lo que viene a sí antes de toda intencionalidad e independientemente de ella, antes del espacio de una mirada, antes del «fuera de sí» –otro nombre de la intencionalidad misma–. Aquello que viene en efecto al principio, antes del mundo, fuera del mundo, aquello que es ajeno a todo «mundo» concebible, *a-cósmico*. El «antes» de lo «originario» no indica una situación inicial ni provisoria, el comienzo de un proceso: aquello que, adviniendo antes de que se ahonde el distanciamiento del «fuera de sí», estaría sin embargo destinado a deslizarse y perderse en éste. El «antes» de lo originario mienta una condición permanente, una condición interna de posibilidad, una esencia. Y, de este modo, aquello que viene antes del mundo jamás vendrá a él. En efecto, no vendrá nunca por una razón esencial, por principio, como dicen los fenomenólogos. No vendrá nunca porque no puede mostrarse en él, sino sólo desapa-

recer en él. De modo que este «desaparecer» no es todavía más que una forma de hablar, una suerte de metáfora que supone que conocemos en cierto modo aquello que decimos que aparece en el aparecer del mundo; a falta de que, no sabiendo nada de lo que desaparece, tampoco tengamos idea alguna de su «desaparición», medio alguno que nos permita saber que semejante «desaparición» ha tenido lugar.

Por tanto, no se puede, al modo de Husserl, tomar la impresión «originaria» como una existencia que cae por su propio peso, simple supuesto no cuestionado en su posibilidad interna. Y ello cuando para concebir la realidad de esta impresión no se dispone de otra cosa que el proceso de su anonadamiento. Para nosotros, el problema no consiste en comprender cómo la nueva impresión es destruida sin cesar en el Ek-stasis del flujo que, al separarla de sí, la torna incapaz de sentirse a sí misma. Se trata de saber cómo, fuera del mundo e independientemente de su aparecer, antes de él, «al principio», una impresión, en efecto originaria, se edifica interiormente a sí misma de modo que venga a sí, se experimente y se impresione a sí misma en su propia carne impresiva –con objeto de ser una impresión–.

Ahora bien, no es precisamente la impresión, por originaria que sea, la que tiene semejante poder. *Ninguna impresión se trae por sí misma a sí*, ninguna se funda a sí misma. ¿No tendría, en este caso, la capacidad de determinar el género de impresión que quisiera ser? ¿Y, asimismo, de permanecer en ese estado si le conviene? ¿No pasan, por el contrario, todas nuestras impresiones, no se transforman constantemente, en efecto, *no en el no ser del pasado al instante en que se desvanecen*, sino en otra y siempre «nueva» impresión: la enfermedad en bienestar, el deseo en sosiego, el hambre en hartura, la inquietud en reposo, el sufrimiento en gozo, la desesperación en beatitud?

Ni ha elegido el género de impresión que es –ni, por consiguiente, permanecer en su estado o cambiarlo–, ni tampoco esta impresión –cualquiera que sea– ha elegido *ser una impresión*, ésta que se experimenta en su propia carne, en una materia impresiva, a la que Husserl da, de forma muy equívoca, el nombre griego de *hylé*.

¿Cuál es el origen de la impresión si no es ella misma, si ninguna impresión tiene el poder de arribar por sí misma a su condición, fragmento de carne impresiva que se modifica sin cesar y

se transforma no en la nada sino en una modalidad nueva, siempre presente, de esta misma carne? Origen, en fenomenología, designa el origen del ser, su principio, aquello que le hace ser y ser lo que es. El origen del ser es el aparecer. El origen de la impresión es su aparecer; un aparecer tal que todo lo que se revela en él adviene como fragmento o momento siempre presente y siempre real de la carne impresiva de la que hablamos. No es el aparecer del mundo cuyo «fuera de sí» excluye *a priori* la posibilidad interior de toda impresión concebible, sino el aparecer de la Vida, que es la Vida en su fenomenización originaria.

Sólo retendremos aquí algunas notas de la fenomenología de la vida a la que remite la fenomenología de la impresión: aquéllas en las que el aparecer originario de la impresión se revela no siendo otra cosa que el de la vida. Consideremos la impresión más elemental. Considerémosla, no ya al modo de Husserl, como una entidad que se escurre en el flujo según las modalidades de su triple estructuración ek-stática y que se muestra en ésta, sino en sí misma, en su originariedad, de tal modo que se experimente inmediatamente a sí misma antes de toda dehiscencia, antes de que difiera de sí en el deslizamiento fuera de sí del futuro, del pasado, pero también del presente que la da en una donación intencional de sentido al conferirle ese sentido de ser presente.

Dado que en la aprehensión ordinaria un dolor es considerado, en primera instancia, como un dolor «físico» asociado al cuerpo, practiquemos sobre él la reducción que no retiene del mismo más que su carácter doloroso, lo «doloroso como tal», el dolor puro sin referencia alguna a otra cosa. Precisamente, el dolor puro no se refiere a ninguna otra cosa que a sí mismo, se confía a sí mismo, inmerso en sí mismo, sumergido por sí mismo, aplastado por su propio peso. El dolor puro es un sufrimiento puro, es la inmanencia en sí de este sufrimiento –un sufrimiento sin horizonte, sin esperanza, totalmente ocupado de sí porque ocupa todo lugar, de tal modo que para él no existe otro lugar más que el que ocupa–. Resulta para él imposible salir de sí, escapar de sí mismo. Y de forma previa a él: dirigirse fuera como aquél que siendo objeto de tortura se arroja por la ventana para escapar de sus verdugos –para escapar a su tortura, a su sufrimiento–. Esta imposibilidad no depende de las circunstancias, de la disposición espacial, de los verdugos; *depende con carácter de ultimidad de la estructura interna del sufrimiento.*

Desde el momento en que el sufrimiento está ahí, está en efecto por entero ahí, como una suerte de absoluto. Para el que sufre, no hay nada que reduzca su sufrimiento. El sufrimiento no tiene ni puertas ni ventanas, espacio alguno fuera de sí o que brinde la fuga de sí. Y ello porque tampoco puede huir en modo alguno tras de sí, reservarse tras de sí una dimensión a modo de recoveco donde le sería posible retirarse, sustraerse a su ser propio y a aquello que tiene de opresivo. No hay escapatoria posible. Para el que sufre, en la medida en que sufre, no existe el tiempo. El sufrimiento jamás puede deslizarse fuera de sí en la separación benéfica que lo descargaría de sí mismo, en una irrealidad noemática que sólo sería la representación o el pensamiento de un sufrimiento.

El sufrimiento está arrinconado contra sí mismo. No está arrinconado contra sí mismo como podemos estarlo contra un muro del que cierto límite, nuestra piel, nos separa todavía mientras la presión del muro sobre ella hace de la misma una pared animada. En una representación tal de las cosas, la afección sufrida por el sufrimiento debe ser denominada, con todo rigor, *una hetero-afección*, la afección por alguna cosa que, por próxima que esté, es todavía otra, de modo que subsiste la esperanza de que se distancie y cese la presión dolorosa. El sufrimiento no es afectado por otra cosa que por sí mismo, es una *auto-afección* en el sentido radical de que es él quien es afectado, pero es a su vez por sí por quien lo está. Es a la vez lo afectante y lo afectado, lo que hace sufrir y lo que sufre indistintamente. Es el sufrimiento el que sufre. No acontece en la superficie de una piel de la que carece. El sufrimiento no siente nada, si sentir consiste en abrirse a una alteridad. El sentir no siente otra cosa que a sí mismo. «Sentir su sufrimiento» es una expresión impropia. Implica una relación con el sufrimiento, una forma de «vivirlo» que podría cumplirse de diferentes modos: prestándole una atención excesiva y, así, en una especie de hipersensibilización con respecto a él, en eso que Nietzsche llama los «nervios sensibles», o también con indiferencia, con ese coraje altivo propuesto por el estoicismo para asombro nuestro. En todos estos casos, como la condición de todas las actitudes hacia el sufrimiento cuyas descripciones abarrotan los tratados de moral, se requiere una exterioridad, aquella que supone el sentir como el médium a través del cual alcanza todo lo que alcanza, siente todo lo que siente. El médium

de una exterioridad en la que, al igual que toda impresión, un sufrimiento privado de su sufrir ya no sufre, reducido a un correlato intencional inofensivo, a un objeto-de-pensamiento.

§ 10 *La pasividad originaria de la impresión y su «pasión» en la afectividad transcendental de la vida. El Presente vivo.*

Es por eso por lo que la pasividad del sufrimiento debe distinguirse radicalmente de lo que habitualmente entendemos bajo ese término, *una pasividad respecto a una cosa distinta de aquello que desde entonces se descubre pasivo frente a él*, que la experimenta como una presencia ajena o anterior a él. Se sabe que, a medida que ha progresado, la fenomenología ha dejado de considerar el conjunto de las intencionalidades que constituyen el mundo al conferirle el sentido que tiene para nosotros como unas síntesis activas del ego transcendental. Se ponen al descubierto otras síntesis, subyacentes a las primeras y supuestas por ellas, que propiamente hablando no son actos del ego. Se cumplen en él independientemente de él, sin proceder de su intervención en calidad de ego: son síntesis pasivas, que pasan a ser uno de los temas principales de la parte final de la obra.

En verdad, dado que estas síntesis pasivas son siempre operativas, la extraordinaria mirada de Husserl las había reconocido muy pronto, en las admirables *Lecciones* de Göttingen en las que nos hemos detenido con amplitud. Protención, conciencia del presente, retención, son síntesis pasivas originales, aquéllas que constituyen la conciencia interna del tiempo. Originalmente pasivas no sólo quiere decir que, puesto que siempre y en todo momento son operativas, el fenomenólogo no las descubre sino *a posteriori*: el ego transcendental no hace más que descubrirlas, y ésta es la razón por la que se descubre fundamentalmente pasivo respecto a ellas. El futuro no procede de aquello hacia lo que el ego se lanza en una actitud de espera o de temor. Bien al contrario: sólo porque un futuro no cesa de abrirse ante su mirada a modo de horizonte, este ego puede tornarse hacia él en la espera o en el temor, esperar o temer al mismo tiempo todo lo que se mostrará en él en calidad de futuro. Lo mismo sucede con el pasado y

con el presente. Sólo una retención que siempre lo precede le permite al ego guardar y reconocer, en calidad de correlato noemático irreal, la fase pasada y, en primer lugar, «todo recién pasado» y la fase impresiva que acaba de experimentar. En fin, sólo una pre-comprensión pasiva intencional del «ahora», de lo «actual», del «presente», le permite conferir a la fase impresiva denominada actual la significación o la pre-significación de estar ahí ahora, de estar «presente». *Pero todas estas síntesis pasivas se cumplen originariamente en el ego independientemente de él, son ellas las que han herido de muerte a la impresión.* Por originales, pasivas o anteriores al ego que sean –de modo que el ego mismo venga a estar constituido por ellas–, estas síntesis no son menos intencionales, su estructura fenomenológica es incompatible con la de la impresión.

Husserl ha desconocido la esencia más originaria de la pasividad. No existe relación alguna entre una pasividad que adquiere su condición última en la intencionalidad y otra cuya posibilidad fenomenológica interna la excluye ineludiblemente. Incluso resulta un problema filosófico importante comprender cómo dos esencias, más aún, dos esencias fenomenológicas puras, irreductibles la una a la otra, han podido recibir el mismo nombre. Pero esta paradoja nos conduce a lo más hondo. Sólo porque las síntesis originariamente pasivas que constituían las formas puras del futuro, del pasado y del presente co-implicadas en la estructura ek-stática del flujo se dan ellas mismas a sí mismas en una pasividad mucho más originaria, invisible, inextática, es por lo que el acontecimiento que nos abre al mundo ha podido arrebatarle su fuerza, haciendo pasar su propia pasividad por aquélla que la funda. Esta fundación de toda pasividad ek-stática sobre una pasividad no ek-stática más antigua explica la ruinosa confusión de dos realidades fenomenológicas diferentes, así como de *dos modos de fenomenización* cuya disociación es la primera tarea de toda fenomenología radical. El concepto husserliano de «síntesis pasiva»[31] lleva hasta su culmen esta confusión.

Lo que permite reconocer en toda impresión la pasividad que le es propia es la ausencia de toda síntesis pasiva. A este respecto

31. Sobre este punto decisivo, la importante obra de Rolf Kühn viene a corroborar las tesis fundamentales de una fenomenología de la vida. Cf. R. Kühn, *Husserls Begriff der Passivität, zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Alber, Freiburg-München 1998.

hemos podido reconocer una nota decisiva: la impotencia de toda impresión originaria para deshacerse de sí, para escapar de sí en modo alguno. El elemento impresivo puro de una impresión, el sufrimiento puro de un dolor, decimos, sufre de tal modo que ya no es otra cosa que este sufrimiento puro, que se sufre a sí mismo en su propio sufrimiento y por él –en su identidad consigo–. La imposibilidad del sufrimiento para escapar de sí –de referirse a sí distanciándose de sí en el tener-junto de un ver, de una síntesis, por pasiva que ésta sea–, no es de este modo más que el reverso de una positividad absoluta: la venida a sí del sufrimiento en su pasión, en esa identidad consigo que es su sustancia misma. Por tanto, la pasión del sufrimiento no es sólo lo que le impide para siempre escapar de sí y huir de sí mismo: sólo significa esta prohibición porque él es, desde el principio, esta venida a sí del sufrimiento que lo carga con su propio contenido y lo vincula indisolublemente a éste. La pasión del sufrimiento es su surgimiento en sí mismo, su estar-captado-por-sí, su adherencia a sí, la fuerza en la que cohesiona consigo y la fuerza invencible de esta coherencia, de esta identidad absoluta consigo en la que se experimenta y se revela a sí mismo, su revelación –su Parusía–. La pasividad del dolor y de su sufrimiento no es por tanto la propiedad de una impresión particular, una modalidad de la existencia que le adviene en circunstancias adversas, cuando de repente se experimenta como una carga pesada: es una propiedad esencial, el supuesto fenomenológico ineludible de toda impresión concebible.

Decimos: ninguna impresión se trae a sí misma a sí. Tal es la significación primera de la pasividad de la que hablamos. La impresión, el dolor en su sufrimiento, se experimenta pasivo en lo más hondo de él por cuanto que viene a sí sin ser para nada en esta venida, en la impotencia que queda grabada a fuego en toda impresión, como un sello pegado sobre un sobre y del que recibe, de forma singular, su contenido. Se trata, en efecto, de una condición previa muy extraña: una condición previa inmanente a lo que le es previo, que no interviene de forma previa a la impresión, que no es nunca pasado pero que permanece en ella *–que permanece en ella como aquello mismo en lo que ella misma permanece en sí–*. ¿En qué consiste esta venida a sí que precede en ella a toda impresión concebible?

Es la venida a sí de la vida. Puesto que la vida no es otra cosa que aquello que se experimenta a sí mismo sin diferir de sí, de

modo que esta experiencia es una experiencia de sí y de nada más, una auto-revelación en sentido radical. ¿Cómo se cumple la revelación operativa en esta auto-revelación y que la hace posible como tal –en calidad de auto-afección radicalmente inmanente, que excluye toda hetero-afección–? La vida se experimenta a sí misma en un pathos; es una Afectividad originaria y pura, una Afectividad que denominamos transcendental porque, en efecto, es la que posibilita el experimentarse a sí mismo sin distancia en el sufrir inexorable y en la pasividad insalvable de una pasión. La auto-revelación de la vida se cumple en esta Afectividad y en calidad de Afectividad. *La Afectividad originaria es la materia fenomenológica de la auto-revelación que constituye la esencia de la vida.* Ella hace de esta materia una materia impresiva, que en ningún caso es una materia inerte, la identidad muerta de una cosa. Es una materia impresiva que se experimenta a sí misma impresivamente y que no cesa de hacerlo, una auto-impresividad viviente. Esta auto-impresividad viviente es una carne. Sólo porque pertenece a una carne, porque lleva consigo esta auto-impresividad patética y viviente, toda impresión concebible puede ser lo que es, una «impresión», a saber, esta materia impresiva sufriente y gozosa en la que se auto-impresiona a sí misma.

No debemos limitarnos a hacer constar la facticidad del carácter afectivo, «impresivo» de la impresión, su venida no se sabe cómo, de dónde y en qué: ella remite a su posibilidad más interior, a su pertenencia a una carne, a la auto-revelación patética de ésta en la vida. De ahí que la impresión considerada en su materia no sea tampoco nada ciego; de ahí que no haya solicitado al hacer ver de la intencionalidad, a la estructura ek-stática del flujo, que nos la muestre cuando de hecho ésta no puede sino anonadarla: porque su misma impresividad, en la materia fenomenológica pura de su auto-afección, como materia afectiva, es ella misma, de parte a parte, revelación.

Apoyándonos en la tesis de Husserl nos preguntábamos: ¿no es verdad que toda impresión desaparece tan pronto como viene? Cada una de nuestras impresiones, tanto las más fuertes como las más débiles, aquéllas que por así decirlo no apercibimos y aquéllas que, por el contrario, recordamos para siempre, cada uno de estos «instantes» a los que quisiéramos decir, como el Fausto de Goethe: «¡Detente, eres tan bello!», todas estas efímeras epifanías, ¿no se han deslizado en efecto hacia un pasado cada vez

más lejano, que en el límite se hunde en el «inconsciente»? La brevedad de la vida no depende de sus límites en un tiempo objetivo, sino de su carácter efectivamente fluyente en el que ninguna impresión, feliz o desgraciada, permanece; no depende de la nada que la carcome a cada paso.

En el apólogo titulado *El pueblo más cercano*, Kafka cuenta la historia de un viejo hombre cuya casa es la última de la aldea y que, sobre el escalón de su puerta, mira cómo pasan los que se dirigen al pueblo vecino. Si sospecharan, piensa él, cuán breve es la vida, ni siquiera partirían hacia el pueblo más cercano, sabedores de que carecen del tiempo para ir hasta allí. La intuición de Eckhart –lo que pasó ayer está tan lejos de mí como lo que sucedió hace miles de años– expresa esta irrealidad principial del tiempo –el hecho de que ninguna realidad se edifica jamás en él–.

Y sin embargo, *¿no vivimos en un perpetuo presente*? ¿Salimos alguna vez de él? ¿Cómo hacerlo si somos vivientes, invenciblemente unidos a sí mismos en la Vida que no cesa de unirse a sí –de experimentarse a sí misma en el gozo de su vivir, en la carne inquebrantable de su Afectividad originaria–, tejiendo inexorablemente la trama sin falla de un eterno presente? El eterno presente vivo de la Vida, la Morada que se asigna a sí misma –la Morada de la Vida en la que todo está vivo, fuera de la cual no es posible vida alguna–, es por tanto también la nuestra, la de todos los vivientes. Ésta es la razón por la que hay tantos sitios en esta Morada. El hecho de que siempre nos demoremos en el eterno presente de la Vida, de que resida ahí la condición de todo viviente concebible así como la de todo fragmento de vida –la carne de la menor de nuestras impresiones, lo que hace en ella su «ahora» y su «realidad»–, lo podemos reconocer también en esto: *ni acontecemos ni aconteceremos jamás en ningún porvenir* –«el porvenir, decía Jean Nabert, es siempre futuro»–; como tampoco en ningún pasado, ni siquiera en el más inmediato, porque el distanciamiento de la irrealidad ha hecho imposible de ahora en adelante toda vida, porque ningún viviente, ninguna parcela de vida puede abrazarse en otro lugar más que allí donde la vida se abraza en la venida a sí de su vivir, que se hace incesantemente y no se deshace jamás. De ahí que lo que es pasado, por poco que sea, es por completo pasado, tan alejado de nosotros como el origen del mundo, tan lejos como el pueblo más cercano al que nunca llegaremos. Proximidad y alejamiento

son categorías del distanciamiento, categorías del mundo y, si la esencia de la Vida equivale a la de la realidad, determinan *a priori* el mundo como un medio de irrealidad absoluta –lugar vacío al que, en la realidad carnal e impresiva de su vida, nunca se acerca viviente alguno–.

Según Husserl, en el flujo no existía ningún fragmento de no-flujo. Razón por la cual lo único fijo en la corriente universal era la forma del flujo. Forma desgraciadamente tan vacía como el aparecer del mundo cuya estructura fenomenológica constituye. Desde ese momento, dado que toda realidad se situaba en la impresión, al confiarse sin embargo la revelación a la forma del flujo, la impresión (en su aparecer mismo) se precipitaba en la nada. ¿Acaso no es así, nos preguntamos: la impresión, todas nuestras impresiones, dejan en nosotros algo más que el gusto amargo de su pena?

Y es que hablamos de forma inadecuada de nuestras impresiones al aplicarles el lenguaje del mundo, al confundirlas con esos «estados» o «vivencias» que no son más que su objetivación en ese primer Fuera incansablemente ahondado por la forma ekstática del flujo. De este modo, de ahora en adelante se confunden con esos «*data* de sensaciones», esos «datos sensibles» que componen según Husserl el contenido material del flujo –contenido evanescente a decir verdad, vacío de su sustancia, reducido a esas apariciones fantasmales separadas tanto de sí como de todas las restantes, piezas de nada en la que inexorablemente se hunden, de donde inexplicablemente resurgen–.

No existen en nosotros impresiones discretas y separadas de este género. Dado que la posibilidad interior de cada impresión es su venida a la vida que la hace auto-impresionarse, no ser viva, real y presente más que en ella, en esa auto-afección patética de la vida y por ella, en consecuencia lo que permanece es *una sola y misma experiencia de sí que continúa a través de la continua modificación de lo que experimenta y que ciertamente no cesa de experimentarse a sí misma, de ser absolutamente la misma, una sola vida y la misma.* He aquí por tanto lo que subsiste en el cambio incesante de la «impresión»: lo que siempre está ahí antes que ella y que permanece así en ella, lo requerido para su venida y en lo que esta venida se cumple, no la forma vacía del flujo sino el abrazo sin falla de la vida en la auto-afección patética de su vivir –en su Presente vivo–.

La referencia de la impresión al Presente vivo de la vida, de donde toma la auto-impresividad constitutiva de la realidad carnal cuyas diversas «impresiones» no son más que modalidades y que asegura su continuum real –el de una carne viva y no ya el de un flujo irreal–, nos remite a una fenomenología de la Carne que será expuesta en la segunda parte de esta obra. Pero todo ello supone que el aparecer original sobre el que se va a edificar esta fenomenología es claramente reconocido como opuesto al horizonte tradicional del pensamiento en el que éste se esfuerza por captar el ser de nuestras «sensaciones».

Por tanto, se nos imponen de inmediato dos tareas. Por una parte, precisar la naturaleza del aparecer original; muy particularmente, preguntar si las determinaciones fenomenológicas esenciales por él implicadas no han sido acaso más que presentidas en la historia de la filosofía. Por otra, responder a la inevitable objeción de saber cómo sería posible que el pensamiento, la investigación fenomenológica por ejemplo, conociese aquello que por naturaleza se le escapa, no algún principio misterioso, «metafísico», sino simplemente esta carne que es la nuestra, por cuanto que nunca aparece en otro lugar más que en la vida.

§ 11 *La cuestión del aparecer original y el* cogito *de Descartes. Tres interrogantes fundamentales implicados por él.*

Tras observar su incidencia en la fenomenología husserliana, reconocíamos en primer lugar y de forma paradójica el poder de la aporía, la incapacidad del pensamiento para conocer la vida. Ahora bien, Husserl no ha desconocido en modo alguno la vida. ¿No la ha designado allí mismo donde Descartes situaba el fundamento inconmovible de toda realidad: en el cogito? Lo cual vuelve a ser puesto de relieve en la formulación que a este respecto propone el § 46 de *Ideen* I: «Existo, esta vida existe, vivo: *cogito*»[32]. Esta vida que es mi vida, que es mi Yo, que es la esencia de este Yo, define a su vez a ojos de Husserl la realidad última, la región originaria (*Ur-region*) a la que debe referirse toda

32. *Ideen* I, 149 [*Ideas* I, 105].

otra «región», todo dominio específico del ser (sensible, inteligible, imaginario, significante, cultural, estético, ético, etc.). Dado que esta vida que –de forma completamente destacable– es a la vez, universal y mía, define la condición de posibilidad de toda otra realidad concebible, se la denomina constantemente y con justicia «vida transcendental».

Pero no obstante, no se puede olvidar la significación fenomenológica radical que reviste el *cogito* a partir de su formulación en las dos primeras «Meditaciones» –significación súbitamente perdida en los grandes cartesianos: Malebranche, Spinoza y Leibniz, así como en el curso de la filosofía moderna, y en Husserl mismo–.

Descartes jamás dice, a título de premisa, «existo». Dice: «Pienso». Es sólo porque pienso, en tanto que pienso, por lo que existo. La prelación del «pienso» sobre el «existo» la identificamos sin dificultad: es la del aparecer sobre el ser. «Pienso» quiere decir: aparezco, me aparezco, y es sólo por efecto de este auto-aparecer que me atañe por lo que a continuación puedo decir, en el lenguaje de los hombres que es también el del pensamiento: existo. Pero, si *cogito* quiere decir aparezco en el sentido de este auto-aparecer primordial que es el mío, se trata entonces de saber cómo aparece este aparecer, cuál es su materia fenomenológica y cómo es posible que este aparecer sea precisamente el mío, cómo lleva ineludiblemente en él un «yo» [*je*], un «yo» [*moi*][33] –cómo es posible que se dé esta referencia, al parecer tan original como esencial, a la ipseidad de un Sí–.

Requieren nuestra atención las respuestas que aporta Descartes a estos tres interrogantes fundamentales. En lo que atañe al tercero, Descartes se contenta con una simple confirmación, que formula de manera tan insuficiente como impropia: «Pues es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo»[34]. Sea cual sea la

33. Se colocan entre corchetes y cursiva los términos franceses «je» y «moi» tras su correspondiente traducción al castellano («yo») cuando el autor explicita en el original esta diferencia intraducible a nuestra lengua. [*N. de los T.*]

34. R. Descartes, *Œuvres*, IX, 22. Citamos a Descartes por la edición de Adam y Tannery (Vrin-CNRS, Paris), indicando el tomo en cifras romanas; designado no obstante como *A. T.* en las referencias. [*N. de los T.*: Existe traducción al castellano: R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de V. Peña, Alfaguara, Madrid 1977, 27.]

importancia de semejante afirmación, la ausencia de toda problemática que tienda a legitimarla, a fundar la copertenencia al auto-aparecer primordial de un «yo» copertenenciente a él y vinculado a él por alguna razón esencial, delata una laguna cuyas consecuencias se revelarán catastróficas en el pensamiento moderno. En nuestro caso, veremos cómo la fenomenología de la Encarnación nos permite poseer aquello que conviene añadir a la simple confirmación de este hecho singular que es la presencia de un «ego» en el aparecer primordial. Aquello que lo hace inteligible, archi-inteligible, ¿qué es sino la Archi-inteligibilidad joánica, la inmanencia en el proceso de auto-generación de la Vida de la Ipseidad del Primer Sí en el que se experimenta a sí misma, de tal modo que no es posible vida alguna que no encierre en ella la ipseidad de un ego –*cogitatio* alguna que no deba decirse cogito–?

En cuanto al segundo interrogante de Descartes, el de saber si existe algo así como lo que denominamos una materia fenomenológica pura, una «cosa» cuya substancia no es nada más que el aparecer mismo en la efectuación de su aparecer, la respuesta, muy breve, no es menos categórica que la anterior. El hecho de que intervenga cuando Descartes nos muestra que él es y lo que él es –y que esto que es, lo que el hombre es, sea precisamente el aparecer en la efectividad de su auto-aparecer–, todo ello no sólo avanza, por primera vez en la historia de la filosofía, una definición fenomenológica tan radical como explícita de la esencia del hombre. Radical en cuanto que el hombre no es ya una cosa cualquiera, una cosa cualquiera que aparece, sino el aparecer mismo. La materia de la que está hecho el hombre no es ya el limo de la tierra o cualquier otra materia de este género, es la fenomenicidad misma, una materia fenomenológica pura como decimos: «Una cosa que piensa y cuya esencia consiste en pensar»[35]. Ahora bien, si la materia de la que está hecho el hombre es la fenomenicidad pura, el aparecer como tal, es preciso decir en qué consiste esta fenomenicidad, cómo se fenomeniza, cómo aparece el aparecer.

El primer interrogante, el más decisivo, es el que implica potencialmente los otros dos y el que ha motivado toda la problemática cartesiana del cogito. Ésta no se limita, como en la feno-

35. *Ibid.*

menología contemporánea, a operar la remisión de lo que nos aparece a su aparecer como a una condición ineludible. Se sitúa de golpe en el plano del aparecer. En el seno del aparecer considerado en sí mismo y por sí mismo, se traza una línea divisoria entre el aparecer del mundo, por todas partes recusado en su pretensión de autonomía y universalidad, y un aparecer más originario, de otra clase, cuyo aparecer es diferente, cuya fenomenicidad se fenomeniza de otro modo –y es este aparecer, él sólo, el que constituye el último e inconmovible fundamento–.

Este arranque grandioso llama la atención por su simplicidad. La descalificación del aparecer del mundo se opera bajo la forma de una duda que afecta a la totalidad de las verdades sensibles e inteligibles, racionales, «eternas», tales como 2+3=5. Pero la duda sólo puede alcanzar a todas esas verdades sin salvar ninguna de ellas porque alcanza previamente al aparecer en el que se muestran a mí, en este caso el «ver» en el que las veo, la evidencia en la que este «ver» logra su perfección. Dado que el ver es reputado de engañoso en sí mismo, todo lo que permite ver es objeto de duda.

La descalificación previa y global del «ver» es paradigmática en el caso del sueño, donde todo lo que se muestra en semejante ver es falso, no existe, de suerte que se aniquila de un plumazo el universo todo de lo visible, todo mundo posible. Y es aquí (en el § 26 de *Las pasiones del alma*[36]), en ausencia del «mundo», en este acosmismo radical, donde el universo de lo visible ha desaparecido puesto que la visibilidad ha sido acusada de nulidad, donde se descubre el fundamento último buscado por Descartes: la tristeza, todo sentimiento sea cual sea, la impresión más modesta. En efecto, ésta es la afirmación inaudita, inconmovible. Si sueño, todo lo que veo en ese sueño no es más que ilusión. Pero si en ese sueño experimento una tristeza o cualquier otro sentimiento, o «cualquier otra pasión» dice el texto, entonces, aunque se trate de un sueño, esta tristeza es verdadera, existe absolutamente y *tal como la experimento*[37].

36. R. Descartes, *Las pasiones del alma*, trad. de J. A. Martínez y P. Andrade, Tecnos, Madrid 1997, 94-96. [*N. de los T.*]

37. «Así, a menudo cuando dormimos, e incluso a veces estando despiertos, imaginamos tan fuertemente ciertas cosas que creemos verlas ante nosotros [...], aunque de ninguna manera estén en él; pero, aunque estemos dormidos o soñemos, no podríamos sentirnos tristes, o conmovidos por ninguna otra pasión, si no fuera muy cierto que el alma tiene en sí esa pasión». *Ibid.*, 95. [*N. de los T.*]

Pero la tristeza, cualquier otro sentimiento, la más modesta impresión, no puede aparecer como absolutamente verdadera, no puede *experimentarse a sí misma como una existencia absoluta* cuando el mundo y el aparecer se ponen entre paréntesis, más que bajo una sola condición: a condición de que su aparecer no sea ya el aparecer del mundo y no le deba nada. Aparecer que es un auto-aparecer cuya estructura fenomenológica excluye el «fuera de sí», cuya esencia es un experimentarse a sí mismo en el que, en efecto, devienen posibles la tristeza, todo sentimiento, toda pasión, toda impresión, cuya materia fenomenológica es una Afectividad transcendental, el pathos en el que toda vida, y toda modalidad de la vida, viene a sí, se abraza a ella misma en ese Sí vivo. Tal es lo que una fenomenología radical ha reconocido como su objeto y su tema propios: la Vida precisamente –la Vida de la que habla Juan y que, captándola de entrada como la única vida posible, una vida que se trae a sí misma, denomina Dios–.

Descartes llama a esta vida *cogitatio*. Constituye una dificultad textual, que la filosofía debe resolver, el hecho de que el término que traducimos por «pensamiento» sirva para designar el aparecer del que se encuentran excluidos desde el principio todo pensamiento, todo ver, toda evidencia, y que, por esta razón, ningún pensamiento, ningún ver, ninguna evidencia, permite hacérnoslo ver, hacérnoslo conocer bajo cualquier forma y por poco que sea. Sólo así cabe descartar la increíble suma de contrasentidos relativos al cogito cartesiano, de los cuales el famoso círculo de la evidencia no es más que el más conspicuo. ¿Cómo habría podido Descartes confiar a la evidencia la fundamentación última, después de someter la evidencia a la duda radical gracias a la hipótesis del *genio maligno*, en este caso: hacernos ver en un ver claro y distinto, y como tal indubitable, que si dudo y pienso es menester que exista? El análisis de la *cogitatio* deja fuera de lugar tanto la objeción como la mayor parte de los comentarios que se han esforzado por superarla. Es la *cogitatio* misma –en la que no hay ni distanciamiento, ni ver, ni evidencia posible– la que se trae ella misma a sí, y ello por mor de su propia esencia, en tanto que ésta reside en la auto-revelación. La definición II de las «Razones que prueban la existencia de Dios» denomina la esencia de toda *cogitatio* como auto-revelación[38] bajo el término de *Idea*:

38. Descartes ha reconocido o supuesto, de muchas formas que no es posible analizar aquí, esta esencia de la *cogitatio* como auto-revelación. Remitimos

«Con la palabra *Idea*, entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conciencia *de esos mismos pensamientos*»[39]. Esta «forma» que es la *Idea*, en la que cada *cogitatio* se revela inmediatamente a sí misma, ¿qué otra cosa es sino la vida? El § 26 de las *Pasiones* reconoce en su esencia fenomenológica propia esta estructura interna de la *cogitatio*, su auto-donación en la vida, aquí designada como *Idea*: por una parte, su irreductibilidad al aparecer del mundo, descalificado por cuanto que se asimila a un sueño; por otra, su materia fenomenológica equivalente a la de una tristeza o a la de «cualquier otra pasión», al pathos de la Vida.

En la «Meditación Segunda» se desvela por vez primera la estructura interna de la *cogitatio*, en un análisis que su propio subtítulo dificulta[40]. En el punto crucial de su marcha, apremiado por el progreso mismo de ésta, Descartes asume el riesgo inaudito de establecer la irreductibilidad de la *cogitatio* al ver y, así, a toda evidencia posible, a propósito del ver mismo. El ver mismo es el encargado de aportar la prueba de su incompetencia, es en él donde hay que leer su quiebra.

Se observará que Descartes se sirve de una hipótesis para dar significado a su desahucio del aparecer del mundo. Si un genio maligno me engaña cuando creo ver que en un círculo todos los radios son iguales, en ese caso esa visión es falaz en sí misma y, de golpe, inciertas todas esas realidades reputadas de racionales, evidentes, eternas, que están dadas en la e-videncia de semejante visión. Hipótesis poco verosímil, por otro lado, de manera que el daño provocado al ver parece de poca monta. Sin embargo, lo realmente decisivo de la hipótesis del genio maligno, a pesar de su carácter extravagante o en razón de éste, radica en plantearnos *la idea de una posibilidad: la posibilidad de que una visión y, por consiguiente, toda visión y, de este modo, la visión como tal, sea falaz*. Una vez planteada semejante posibilidad, no hay visión alguna que por sí misma sea capaz

al lector interesado en esta cuestión a los tres primeros capítulos de nuestra *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris 1990, donde el *cogito* deviene objeto de una problemática sistemática.

39. *A. T.*, IX, 124, subrayado por nosotros. [*N. de los T.*: *Meditaciones metafísicas* ..., 129. Traducción parcialmente modificada por nosotros.]

40. «De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo», *Meditaciones metafísicas...*, 23. [*N. de los T.*]

de descartarla. Puesto que bien podría, en efecto, ser falsa, alterar aquello que hace ver hasta el punto de hacernos creer en una existencia allí donde no hay nada. Visiones de esta clase –alucinaciones, ilusiones sensibles o ideológicas, creencias sin fundamento o pretendidamente fundadas–, hay tantas y de todo género de tal forma que, en efecto, resultaría un problema circunscribir una sola de ellas que escape a esta sospecha de ser falaz, sospecha que en adelante lleva consigo en su ver mismo como una posibilidad inscrita en él de forma indeleble. Una cosa parece cierta: si debemos garantizar semejante ver a pesar de esta posibilidad de engaño inherente al mismo, no será precisamente mediante el recurso a otro ver inevitablemente afectado por la misma sospecha. La afirmación de Fink, según la cual una visión engañosa sólo podría ser corregida por una nueva visión, carece de todo crédito.

Ahora bien, en el culmen de la duda, cuando ésta se hace radical, Descartes, que prosigue una marcha del pensamiento que reposa sobre el ver y su evidencia, sólo dispone de éste. Ante el abismo de la nada que engulle al mundo, sólo tiene al alcance de la mano, encargado por él de devenir el fundamento último e inconmovible, este ver minado por la duda, por la posibilidad de ser falaz, que habita su visión misma.

Por tanto, si el ver subsiste cuando la manifestación que cumple y que consiste en ver queda descalificada desde el principio, no puede ser, en efecto, más que bajo una condición: que el ver se dé a sí mismo, que se aparezca a sí mismo *en otra parte distinta de un ver y de otro modo que por él*, allí donde el ver no interviene, donde la visión –y poco importa entonces que sea reputada de falaz– no tiene nada que hacer, más precisamente, nada que ver, cuando el universo entero de lo visible ha sido precipitado en la nada. Al descalificar el aparecer del mundo, la duda devastadora libera el espacio en el que fulgura la revelación original, la autorevelación de la Vida absoluta en la que todo vive, y en la que toda modalidad de la vida se revela a sí misma –especialmente esa modalidad de la vida que es el ver–.

Si el ver es cierto, no lo es por tanto en la operación de su ver, en el rebasamiento intencional por el que se dirige fuera de sí hacia lo que se muestra en él, a la luz de ese fuera de sí. Esta luz del mundo ya no permite definir la verdad. Por el contrario, esta verdad del mundo ha sido puesta entre paréntesis para que sea

reconocida una verdad de origen superior, que también se denomina certeza: la Verdad de la Vida. El ver es cierto en calidad de *cogitatio*.

Pero la disociación entre un ver dudoso en su ver, y en la medida en que no es considerado más que en su ver –en su rebasamiento intencional hacia lo que ve–, y el ver cierto en su *cogitatio*, supone la disociación previa y esencial entre el aparecer del mundo y el aparecer de la Vida. El desencadenamiento desenfrenado del nihilismo da paso súbitamente a un absoluto de la verdad sólo porque, en la *cogitatio* del ver, la visión intencional en el fuera de sí del mundo es sustituida por la auto-revelación original de la Vida. Esta sustitución supone a su vez la dualidad del aparecer, su duplicidad, fuera de la cual no es posible la problemática cartesiana del cogito.

Esta duplicidad se lee en el texto cartesiano en el momento de su más alta tensión, al término de la duda. ¿Qué queda? Un ver engañador. Pero, ¿cómo podría subsistir este ver, cómo podría plantearse en calidad de fundamento último de toda certeza, si es engañoso, si no es más que una ilusión? *At certe videre videor*. Por lo menos, dice Descartes, es cierto que me parece que veo. En esta proposición decisiva –puesto que es ciertamente la que reemplaza el nihilismo por una verdad absoluta que se funda y legitima por sí misma– todos los términos son fenomenológicos. Todos significan aparecer, hacer aparecer; todos se refieren a la fenomenicidad. Sólo una fenomenología radical que ha establecido la duplicidad del aparecer puede darles un sentido. *Videre* quiere decir, en el sentido en que habitualmente lo entendemos, apercibir fuera ante sí lo que deviene visible en este fuera y por él. *Videre* designa el aparecer del mundo. *Videor* designa la apariencia, el aparecer en el que el ver se revela a sí mismo. *Sólo porque el aparecer en el que el ver se revela a sí mismo difiere desde el principio del aparecer en el que el ver ve todo lo que ve, puede ser cierto el primero cuando el segundo resulta dudoso.*

Éste es, pues, el contenido fenomenológico de la problemática del cogito: sobre el fondo de la dualidad del aparecer, el paso del ver ek-stático a la auto-revelación inmanente de la Vida. El hecho de que el primero sea reputado de problemático es algo que al fin y al cabo se comprende muy bien, porque es posible imaginar otras verdades distintas de aquéllas que vemos y, a su vez, la po-

sibilidad de ver de otro modo –por ejemplo, no intuir ya las cosas en el espacio o en el tiempo–. Dios, según la abismal afirmación de Descartes, podría haber creado otras verdades eternas, otros sistemas racionales, otra razón y, así, según Leibniz, otros mundos posibles. Mundos diferentes no sólo por su contenido sino por su forma de hacerse mundo, de visibilizarse, de «mundificarse» –esos otros mundos, esa serie de «pequeños mundos» que Kandinsky ha tratado simplemente de pintar–. Otros universos visibles, otros modos de ver, otros «ver», otras evidencias. Antes de su perversión por parte del nihilismo, estos grandes temas llegarán a ser durante la modernidad lo mejor que ésta ha dado de sí.

Puede hacerse del ver un problema. Pero he aquí lo que carece de significación fenomenológica alguna: que aquél que experimenta una tristeza, una angustia, una pasión cualquiera, no la experimente o no la experimente tal como la experimenta. El hecho de que Descartes haya retrocedido ante una definición explícita de la *cogitatio* como pathos, resulta del nexo que establece entre la afectividad y el cuerpo. Puesto que, siguiendo a Galileo, comprendió el cuerpo como una cosa material extensa *–res extensa–*, este nexo de la afectividad con el cuerpo que confiere a la primera un origen dudoso, un estatuto cuando menos equívoco, dificultaba su pertenencia por principio a la *cogitatio*. Con mayor motivo, parecía definitivamente descartada la interpretación decisiva de la Afectividad como condición interna de posibilidad de la *cogitatio* misma en calidad de materia fenomenológica de su auto-revelación. ¿Cómo ignorar, sin embargo, el papel paradigmático que juega la pasión en el § 26 de *Las pasiones del alma*, cuando la *cogitatio* emerge sola de la nada? ¿Cómo olvidar, de todas formas, el tema central de las dos primeras «Meditaciones», el poner a un lado la evidencia en el proceso por el que la *cogitatio* captada en su auto-revelación originaria y, así, en su auto-legitimación alcanza la condición de fundamento último?

§ 12 *Tergiversación del* cogito *cartesiano por parte de Husserl. Sus consecuencias: la denigración de la vida singular y su sustitución por la «esencia» de la vida en el giro temático del método fenomenológico*[41].

El hecho de que la evidencia defina en Descartes el modo de donación originaria de la *cogitatio*, que el ver y, especialmente, un ver claro y distinto, nos abra a ella –al permitirnos conocerla con un conocimiento seguro y, como tal, capaz de jugar el papel de fundamento–: he aquí el máximo contrasentido de Husserl. Se encuentra formulado desde 1907 en las cinco lecciones consagradas a una presentación sistemática del proyecto fenomenológico y su método. «Como recuerdan ustedes, Descartes, tras haber establecido la evidencia de la *cogitatio* [...] preguntaba: ¿qué es lo que me asegura de estos datos fundamentales? Y contestaba: la *clara et distincta perceptio*». Que la *cogitatio*, su realidad y su existencia se fundamenten en la evidencia *clara et distincta*, quiere decir que es esta vista clara y distinta la que me asegura toda existencia y toda realidad. Y que esta vista clara y distinta haya jugado dicho papel de fundamento con respecto a la *cogitatio* implica que puede y debe jugarlo con respecto a toda otra realidad y existencia. «Podemos dar ahora con Descartes [...] el paso siguiente: nos está permitido tomar en consideración cuanto nos esté dado, igual que la *cogitatio* singular, por *clara et distincta perceptio*». Tal es por tanto el sentido del *cogito*. «Básicamente, pues, esto no quiere decir sino que ver, captar lo que se da ello mismo –con tal de que haya, justamente, visión efectiva [...]– es algo último»[42]. De este modo se opera una inversión extraordinaria de las cosas, la completa desnaturalización del cogito cartesiano. Mientras la *cogitatio* surge como la archi-revelación de una auto-revelación que es como tal una auto-legitimación y, así, el único fundamento concebible –auto-revelación a la que no se llega más que en ella y por ella, en la fenomenicidad que le es propia, y ello al término del proceso en

41. Para un análisis más detallado de esta cuestión, cf. el capítulo II, «La méthode phénoménologique», de la obra de Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990, 61-159. [*N. de los T.*]

42. *L'Idée...*, 74-75 [*La idea de la fenomenología*, 61-62].

virtud del cual cualquier otra forma de manifestación, en este caso la *clara et distincta perceptio* de la evidencia, ha sido descalificada–, al contrario, es ésta en lo sucesivo la encargada de revelarnos la *cogitatio*, al permitir verla de forma clara. Mediante un golpe de estado sin precedentes, aquello que había sido descartado de la auto-fundación del fundamento, y por ella, ocupa nada menos que su lugar.

Este contrasentido atraviesa toda la obra publicada de Husserl, obra que propone múltiples formulaciones del mismo, tanto o más significativas que la afirmación simultánea, por un lado, de la capacidad de la mirada de desvelar intencionalmente la *cogitatio* en su presencia original y real, y por otro, de la identificación de esta *cogitatio* con la vida. «A la forma de ser de la vivencia es inherente que a toda vivencia real, viva como presencia originaria, pueda dirigirse en la forma más directa una mirada de percepción intuyente». «Tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apreso a mí mismo como el puro sujeto de esta vida [...] digo simple y necesariamente: *existo*, esta vida existe, vivo: *cogito*»[43].

La inversión de papeles entre la evidencia y la *cogitatio* a propósito de la donación originaria de ésta no es en verdad inocente. La visión intencional, cuya forma consumada es la evidencia, pertenece al pensamiento, lo define. Confiar al pensamiento el desvelamiento de la *cogitatio* en su realidad –y, así, de toda realidad–, supone reconocerlo como la vía de acceso a ésta, como método de todo conocimiento seguro de la realidad y capaz de alcanzarla en sí misma y tal como es. Se recompone así la identidad maravillosa entre el método y su objeto, implicada en el título griego de la fenomenología. El método es el pensamiento intencional; el objeto es este mismo pensamiento, es la *cogitatio*, cuya revelación queda confiada a la *clara et distincta perceptio* y reducida a ella. *Adaequatio rei et intellectus*: la adecuación del conocimiento a su objeto encuentra de nuevo su fondo presocrático. «Pensar y ser es lo mismo».

Ahora bien, si la vida se sustrae desde el principio al ver de la intencionalidad, entonces el método fenomenológico debe hacer frente a un fracaso completo, puesto que pretende fundarse sobre semejante ver considerado como «algo último». Método y objeto

43. *Ideen* I, 146 y 149 [*Ideas* I, 103 y 105].

de la fenomenología devienen de nuevo heterogéneos, irreductibles uno al otro, porque su fenomenicidad difiere hasta el punto de excluirse, porque la vida viene a sí al abrigo de toda mirada, en ausencia de «mundo». Entonces, cada vez que mediante una reflexión, ya se trate de la reflexión fenomenológica transcendental o de una simple reflexión natural, el pensamiento se dirige hacia la vida para procurar captarla y conocerla en su ver –en ese *sehen und fassen* que le pertenece por principio–, no es la realidad de la vida en su «presencia originaria» lo que descubre, sino tan sólo el lugar vacío de su ausencia –su desvanecimiento, su desaparición–.

Ya hemos topado previamente con este desvanecimiento de la vida bajo la mirada de la intencionalidad. Según la tesis de Husserl, toda reflexión supone una retención. Una mirada sólo puede retornar sobre la vida para procurar verla y captarla si la fase de esta vida que acaba de hundirse en el pasado inmediato es retenida por la retención, para ofrecerse a la vista de esta mirada y proporcionarle el dato sin el cual no vería nada, sin el que no sería posible reflexión alguna. Es este primer ver de la retención, aquél que se desliza en el primer distanciamiento ahondado por la temporalidad (por lo que Husserl denomina la conciencia interna del tiempo o, también, la forma del flujo), el que ha llevado a cabo la condena a muerte de la vida: esta separación de sí en la que se destruye la impresión. A decir verdad, en la conciencia del ahora, al ser ella misma una intencionalidad, ya se había producido este descuartizamiento de la impresión que proyecta por todas partes sus fragmentos dispersos y muertos. El flujo temporal de las *Lecciones* de 1905 no era otra cosa que la colección aleatoria de estos vestigios irreales inexorablemente condenados a la nada.

Husserl mismo lo hace constar con un desagrado extremo. El flujo temporal de las impresiones subjetivas cuya aparición se confiaba al ver intencional de la forma del flujo, donde la vida se auto-destruía en lugar de auto-revelarse, recibe a partir de 1907 el nombre más apropiado de «río de Heráclito»: este desfile de apariciones evanescentes en el que nada permanece, donde todo va a la nada –siempre de luto por la realidad–. No porque, hablando con propiedad, ésta haya desaparecido sino porque no ha venido nunca. Al hablar de esos «fenómenos puros» que son las sensaciones reducidas a su donación temporal subjetiva, Husserl les rehúsa la capacidad de constituir una dimensión específica del ser, lo que él denomina una «región» o un «campo». «Nos movemos

en el campo de los fenómenos puros. Sin embargo, ¿por qué digo *campo*? Es, más bien, un eterno *río heraclitano* de fenómenos»[44].

La designación se repite a lo largo de toda la obra, de forma especial en los textos principales. El § 20 de las *Meditaciones cartesianas* declara de forma sorprendente que «parece muy cuestionable la posibilidad de una pura fenomenología de la conciencia», y ello porque los fenómenos subjetivos se nos presentan como un «río de Heráclito» donde no hay «últimos elementos», de tal modo que no se les puede captar según conceptos fijos como hacen, por ejemplo, las ciencias objetivas a propósito de sus objetos propios[45]. El § 52 de la *Krisis* afirma que, ni siquiera por cuenta propia, un filósofo no puede llevar a cabo ninguna confirmación verdadera respecto a «esta inabarcable vida fluyente, ni puede repetirla siempre con el mismo contenido, ni tampoco estar tan seguro de su *quid* y de su *quod* como para poder describirla con enunciados firmes»[46].

El fracaso masivo del método fenomenológico, la imposibilidad de alcanzar en el ver de la intencionalidad la vida real, su presencia originaria, explican dos acontecimientos capitales que van a marcar la filosofía husserliana. El primero es el descrédito que le merece esta realidad de la vida que se revela como imposible de captar por su parte. A la vida le pertenecen ciertas notas decisivas reconocidas por nosotros, el hecho de que toda vida, al experimentarse a sí misma en una experiencia de sí efectiva y como tal singular, lleva necesariamente en ella un Sí singular, de suerte que es una vida singular, la de tal o cual yo [*moi*] particular. Por consiguiente, esto vale para toda modalidad de la vida, para la impresión más humilde, que en ningún caso, decimos, podría ser la de nadie. Es precisamente en esta particularidad de la vida, en la ipseidad singular del yo en el que se experimenta, donde reside su realidad o, como puede decirse incluso, su existencia.

44. *L'Idée...*, 72-73 [*La idea de la fenomenología*, 59].

45. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. G. Peiffer y E. Lévinas, Vrin, Paris 1947, 42-43. [*N. de los T.*: Existe traducción al castellano: *Meditaciones cartesianas*, trad. de J. Gaos y M. García-Baró, FCE, Madrid 1985, 98-99.]

46. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendentale*, trad. fr. G. Granel, Gallimard, Paris 1976, 202; designada en adelante como *Krisis* en las referencias. [*N. de los T.*: Existe traducción al castellano: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. de J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona 1990, 188, traducción parcialmente modificada por nosotros.]

Y he aquí que Husserl nos declara que la *singularidad de esta vida, de la* cogitatio *y de su existencia real, no tienen ninguna importancia*. Pues al fin y al cabo la fenomenología no es una novela que nos quiera contar la historia de Pierre o de Yvette. El hecho de que el primero tenga hambre o de que la segunda se angustie tras conocer que padece una grave enfermedad, no reviste ningún interés para la fenomenología. La fenomenología es una ciencia. No son los hechos singulares, aunque sean subjetivos y «reducidos», los que pueden tener una significación a sus ojos. Sobre singularidades de este género, sobre lo que experimentan Pierre o Yvette no se pueden fundar más que proposiciones singulares. Ahora bien, la ciencia no tiene que ver con juicios singulares, sino exclusivamente con proposiciones universales, únicas capaces de expresar leyes, verdades universales y, como tales, «científicas». Inmediatamente después de haber hecho constar la disolución de los fenómenos subjetivos en el río de Heráclito, Husserl declara: «¿Qué enunciados puedo hacer sobre él? Pues bien, puedo decir, mirando: '¡Esto de aquí! Esto existe, indudablemente' [...]». Pero añade: «No podemos adjudicar un valor especial a estos juicios –tales como: 'Existe esto que está aquí', etc.– que fallamos puramente viendo [...]». E incluso: «Los juicios fenomenológicos como juicios singulares no tienen mucho que enseñarnos»[47].

La descalificación de los juicios singulares por parte de una ciencia cuya validez objetiva implica la universalidad no podría disimular una cuestión filosófica ineludible, *la de la posibilidad de tales juicios*. Que el hambre de Pierre o la angustia de Yvette no signifiquen gran cosa para la ciencia (aun cuando, bajo otra mirada –bajo la mirada de Cristo, por ejemplo–, podrían muy bien ser lo esencial: «Tuve hambre y me disteis de comer», «tuve sed», etc.) no exime de preguntar cómo es que las modalidades de su propia vida se le revelan cada vez a aquél que las experimenta, por qué y cómo son precisamente las suyas, en su presencia originaria, algunas veces abrumadora, en su existencia real y, en efecto, singular. Sólo estas «*cogitationes* singulares», una vez establecida su posibilidad fenomenológica como auto-revelación, pueden dar lugar, al parecer, a «juicios singulares», por poco interesantes que sean. La misma observación vale a propósito de la

47. *L'Idée...*, 72-73 [*La idea de la fenomenología*, 59-60].

existencia real de la *cogitatio*: al igual que su singularidad, su realidad no podría ser descartada como desprovista de interés. En los textos previamente citados que confían a la vista pura de una mirada el «esto de aquí» de la *cogitatio* singular, al menos parece que su existencia se mantiene: «Existe esto que está aquí». Pero por ahora esto no es más que un supuesto sin fundamento, tal vez una imposibilidad. La vista pura de la *cogitatio*, la captación intencional de la impresión en la conciencia interna del tiempo, ¿no ha reducido ésta a un simple correlato noemático cuya irrealidad es afirmada por Husserl en todas partes –en este caso, a esas apariciones evanescentes que el flujo, en su inexorable corriente, lleva a la nada–?

Aquí se produce el segundo acontecimiento capital del que hablamos y que va a modificar totalmente, aunque de forma disimulada, el sentido del método fenomenológico. Tras la denigración de lo que no se puede captar, esta vida singular y real que escapa al ver (como si hubiera que comportarse con respecto a ella como el zorro que, ante las uvas que no puede atrapar, declara: «Están demasiado verdes»), asistimos a la pura y simple puesta entre paréntesis de esta vida singular desprovista de interés científico. En su lugar surge un nuevo objeto, no ya esta vida variable y que acontece, sino su esencia, la esencia de la vida transcendental universal. En ello radica el giro temático.

La sustitución de la existencia singular de la vida por su esencia presenta tres caracteres. El primero, ya anotado, es que, al intervenir en la problemática husserliana en el momento de la confirmación por parte de ésta del desvanecimiento de la *cogitatio* en la *clara et distincta perceptio* de la evidencia, aparece como *un medio para hacer frente a este desvanecimiento*. En las *Lecciones* de 1905 se trata de la sustitución del flujo mismo y de su contenido evanescente por la forma del flujo. La permanencia de esta forma, el único punto fijo en el flujo, es la permanencia de una esencia, la estructura ek-stática tridimensional de la forma del flujo que se opone al contenido sensible que transcurre y que le prescribe *a priori* su destino.

En las *Lecciones* de 1907, ausente en ellas la cuestión de la temporalidad, el paso de la *cogitatio* singular a su esencia se convierte en tema explícito del análisis. Aunque subsista su motivación profunda, la razón aducida consiste en que la fenomenología necesita edificarse al modo de una ciencia capaz de explicar los

hechos, enunciando sus leyes en vez de limitarse a su simple confirmación. En el dominio de la vida transcendental dichas leyes han perdido todo carácter inductivo, son leyes de esencias que suponen el esclarecimiento de éstas. Desde el punto de vista gnoseológico, parece indiscutible la aportación del nuevo objeto del método. Visibilizar la *esencia* de la *cogitatio*, este núcleo de inteligibilidad y ser que hace, en cada *cogitatio*, que sea en cada caso lo que es, determinando el conjunto de propiedades que le pertenecen por principio; instituir de esta forma un discurso apodíctico racional capaz de enunciar *a priori* la validez de tales propiedades: he aquí lo que sustituye de manera ventajosa a su lectura incierta, basada en facticidades inaprehensibles.

Estos dos caracteres del giro temático del método van de la mano en los grandes textos: el hundimiento fenomenológico y ontológico de la *cogitatio* singular en el ver de la evidencia que debía asegurar su existencia, y el reemplazamiento de ésta por su esencia, por la esencia de la vida a partir de la cual podrían determinarse con seguridad todas las propiedades esenciales de ésta. Inmediatamente después de haber dudado de «la posibilidad de una fenomenología de la conciencia pura», es decir, de los fenómenos subjetivos transportados en un río de Heráclito, el § 21 de las *Meditaciones cartesianas* avanza la solución. La evanescencia de los modos subjetivos según los cuales se dan los objetos puede ser superada porque «estos modos no son en manera alguna cualesquiera, por fluyentes que puedan ser y por inaprehensibles en sus últimos elementos. Estos modos permanecen siempre *ligados a un tipo estructural*, que es inquebrantable y precisamente el mismo, en tanto el objeto siga siendo para la conciencia justo éste y de tal índole»[48]. Tal es el caso, lo hemos visto, de la forma del flujo cuando se trata de fenómenos temporales subjetivos.

Así mismo, tras haber hecho constar que «el filósofo particular» es incapaz de adquirir certeza alguna a propósito de la existencia y naturaleza de sus propias vivencias, el § 52 de la *Krisis* añade: «Sin embargo, la plena y concreta facticidad de la subjetividad transcendental universal es aprehensible científicamente en otro buen sentido, precisamente en virtud del hecho de que con el método eidético puede y debe plantearse realmente la gran tarea

48. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, 44 [*Meditaciones cartesianas*, 101].

de investigar la *forma esencial* de las realizaciones transcendentales [...], así pues, investigar [...] la forma esencial global de la subjetividad que actúa transcendentalmente»[49]. Las realizaciones transcendentales, es decir, las diversas operaciones de una subjetividad particular, únicamente pueden ser conocidas y analizadas a partir de su esencia –su «forma esencial»–. En todas las «regiones» del ser y, más aún, en la región originaria (*Ur-region*) de la vida transcendental, las propiedades de los fenómenos singulares –en este caso las propiedades de las *cogitationes* singulares consideradas en sus operaciones cognoscitivas– no pueden ser descifradas más que a partir del arquetipo de las esencias, de las «formas esenciales», de las estructuras típicas a las que obedecen en cada caso los fenómenos. El fenómeno, el «hecho», no es cognoscible sino por su esencia y a partir de ella. «El *factum* es determinable aquí como el *factum* de su esencia y sólo *por medio de* su esencia»[50]. Vemos así producirse el deslizamiento de los modos concretos de la vida subjetiva individual hacia la tipología que los rige en el seno mismo de su devenir fluyente. El giro temático que va a permitir al método fenomenológico adquirir un conocimiento positivo de la vida, pese a su invisibilidad –en su ausencia–, consiste en esta sustitución de las *cogitationes* singulares por el eidetismo.

§ 13 *Análisis del giro temático. La aporía del método fenomenológico.*

Conviene por tanto examinar más de cerca este giro temático. A primera vista, el giro consiste en el reemplazo de un objeto –estas modalidades concretas de la vida transcendental que son las *cogitationes* reales y singulares– por otro –el conjunto de esencias y de formas esenciales que determinan *a priori* sus propiedades–. Pero, como ya sabemos, el objeto de la fenomenología no son los objetos sino el modo de su donación, su aparecer. Considerada desde el punto de vista fenomenológico, cambia totalmen-

49. E. Husserl, *Krisis*, 203, subrayado por nosotros [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, 188].

50. *Ibid.*

te la significación del giro temático. No se trata ya del reemplazo de un objeto por otro, de las *cogitationes* por la tipicidad de sus esencias. Lo que está en juego es el modo de revelación de los objetos: el método fenomenológico ha procedido al reemplazo de un modo de aparecer por otro. Tal es la tercera característica de la sustitución de la existencia singular de la vida por su esencia: consiste en la sustitución del modo de revelación originario de la vida absoluta en el que toda vida, toda modalidad de la vida, toda *cogitatio*, se revela a sí misma –modo de revelación que la fenomenología ignora–, por el único modo de manifestación que conoce, o sea, el aparecer del mundo en el que el ver se despliega. La sustitución de los objetos no es sino la consecuencia de esta sustitución previa de los modos de aparecer. Al desconocer el modo originario de revelación de la vida, el método fenomenológico ha confiado al ver no ya esta vida que él nunca puede ver, sino un objeto nuevo que le sea apropiado, susceptible de ser visto por él.

Pues ahí reside lo propio de una esencia en general: correlato noemático de la intencionalidad que la mienta, es el objeto de una visión posible, no al modo de un objeto sensible que se edifica sobre la base de apariciones sensibles y cuya percepción es compleja, sino en una visión de grado superior; una visión intelectual cuyo objeto ya no es una existencia contingente sino una estructura racional. Resulta conocido el esfuerzo de Husserl por extender la esfera del ver más allá de la experiencia sensible: allí donde es posible una *clara et distincta perceptio*, es posible que se descubran ante ella nuevos dominios de objetos –el inmenso dominio de las esencias, las categorías, las significaciones, los géneros, los objetos ideales, etc.– cuya existencia y estructuras típicas son establecidas en la evidencia de esta *clara et distincta perceptio* y por ella.

En lo que atañe a la vida transcendental, se ofrecen en lo sucesivo al análisis, en lugar de su existencia, su esencia, sus «formas esenciales», sus estructuras fundamentales, que son la intencionalidad, la forma del flujo, las formas esenciales de cada tipo de intencionalidad (percepción, imaginación, ideación, intencionalidad significante, intuición de géneros, de esencias, etc.). Si la *clara et distincta perceptio* se ha revelado desfalleciente allí mismo donde por primera vez se había creído reconocer su poder a propósito de la *cogitatio* singular, cómo subestimar este poder

cuando nos abre a contenidos racionales rigurosos, que no pueden ser otra cosa que lo que son, como sucede en el caso ejemplar de las esencias geométricas. Intente, decía Malebranche, conseguir que en un círculo sus radios no sean iguales...

Resulta entonces que la fenomenología es una filosofía transcendental, más preocupada por remontarse hasta la posibilidad última de un fenómeno que por limitarse a su simple confirmación. La problemática de la intuición de esencias no podría sustraerse a dicha exigencia. ¿Cómo contentarse con la existencia de hecho de una intuición de la esencia de la vida y de sus estructuras típicas –intuición que, en suma, debe desvelarnos lo que somos en realidad y en verdad, tras las apariencias y en el fondo de nosotros mismos– sin preguntar cómo es posible tal intuición? Pues la esencia de la vida, la esencia de su estructura temporal o intencional, la esencia de cada tipo de intencionalidad, etc., no podría advenir a nuestro espíritu si algún dato previo no hubiese conducido a la formación de éstas últimas. ¿Cómo aquél que nunca ha visto color alguno podría intuir su esencia? ¿Cómo una instancia en sí ajena a la vida –que sería cualquier cosa salvo un viviente– podría apercibir la esencia de ésta, captar su posibilidad más interior?

Del mismo modo, desde el momento en que se propone producir una teoría de las esencias considerada como una de las piezas maestras del nuevo método que tiene a la vista, Husserl sabe que no basta con la simple visión fáctica de una esencia particular: es preciso mostrar cómo se forma semejante visión, la de una generalidad ideal –de suerte que pueda advenir a nuestra experiencia–. Y, a su vez, por qué y cómo es que esta visión resulta la de tal esencia más bien que la de tal otra, la de la vida más bien que la de un círculo o un caballo. Pues el hecho de «ver», considerado en su estructura fenomenológica intencional, no permite determinar el contenido particular de lo que es visto. El aparecer del mundo, el «fuera de sí» en el que el ver se despliega no da cuentas nunca, decimos, de lo que se encuentra desvelado en él.

La teoría de la intuición de las esencias aborda este problema. La intuición de una esencia se construye siempre a partir de datos singulares. Por ejemplo, la esencia del rojo –el género, la especie, *lo rojo*–. El proceso que desemboca en la intuición de lo «rojo» como tal se apoya, en efecto, en un serie de percepciones particulares que son en cada caso las de objetos particulares: el rojo

de un papel secante que está sobre mi mesa, el rojo de este vestido, etc. Dejando a un lado los objetos particulares de esas diversas percepciones para no considerar sino *aquello que hay de común entre ellos*, fijo mi atención en este *universal idéntico* que la vista puede extraer de todas esas percepciones y entonces lo veo, a él, en una vista muy nítida. «Lo vemos; ahí está; mentamos eso de ahí, esa especie de *rojo*»[51]. Tal es el proceso de abstracción idealizante que, apoyándose en datos singulares, desemboca en la vista clara y distinta de un elemento idéntico que les es común, un nuevo objeto, de otro orden, un objeto él mismo ideal, dado en una intuición de otro orden, la intuición de una generalidad ideal apercibida como tal: la intuición de la esencia.

Apliquemos esta teoría de la formación de la intuición de las esencias a la intuición de la vida (y, de la misma forma, a todas las esencias o «formas esenciales» vinculadas a ella). El hecho de que la esencia –la especie, el género, la generalidad– sea vista en una vista tan nítida y, como tal, segura de sí misma, supone por tanto este proceso de abstracción idealizante que necesariamente toma como punto de partida datos singulares y reales. En el caso de la esencia de la vida (y de todas las esencias que le atañen), estos datos son las *cogitationes* singulares reales. Sobre una multiplicidad de *cogitationes* de este género puede y debe ser leído lo que tienen en común, el universal idéntico que define propiamente su esencia.

Ahora, las *cogitationes* singulares y reales, todas las modalidades efectivas de la vida –tanto su contenido hylético como noético, según el lenguaje de Husserl: tanto las impresiones como las operaciones intencionales–, se desvanecen bajo la mirada del ver que persigue captarlas. Ahí residía el motivo oculto del giro temático en virtud del cual el método fenomenológico intentaba sustituir las *cogitationes* inaprehensibles por sus «esencias»: aquellas objetividades ideales, exteriores a la realidad de la conciencia, «transcendentes», ofrecidas a la mirada de la intencionalidad, visibles e intuibles en ella. Pero la posibilidad de dichas esencias intuibles en una vista clara y distinta se viene abajo si resulta de un proceso de ideación que descansa sobre *cogitationes* singulares y reales inaccesibles al ver. Tal es la aporía contra la que acaba estrellándose el método fenomenológico.

51. *L'Idée...*, 81, subrayado por Husserl [*La idea de la fenomenología*, 70].

§ 14 *Último intento de superar la aporía. La cuestión de los «datos-en-imagen» de la vida invisible.*

Husserl se esfuerza por superarla con una paciencia admirable. ¿Cómo tener una vista clara de la esencia de la *cogitatio* cuando la realidad de ésta resulta invisible? ¿Sobre qué datos singulares de la vida, *que no fuesen los de su realidad*, podría todavía apoyarse el proceso de ideación? Sobre datos que desempeñasen al menos el papel de representar a las *cogitationes* reales invisibles: sobre sus imágenes. Pues la imagen es esto: la representación de una realidad en su ausencia. Por ejemplo, al formar las imágenes de múltiples percepciones, podría reconocer, sobre sus imágenes, la estructura común de estas percepciones: la esencia de la percepción. Y lo mismo para la esencia de la imaginación, del recuerdo, del pensamiento significante, etc. No sólo la libre imaginación de todas las *cogitationes* posibles –para cada tipo de *cogitatio*– es capaz de proporcionar una multiplicidad indefinida de datos singulares para el trabajo del acto de abstracción idealizante, sino que esta libre ficción se descubre constitutiva de tal acto y de su operación. Pues es al formar tantos datos singulares como se quiera (tantas percepciones singulares, imaginaciones singulares, recuerdos singulares), al conferirles todos los caracteres posibles, *imaginables*, como la ficción traza la línea de separación entre aquéllos que son necesarios para la constitución interna de la realidad en cuestión (la realidad de un acto de percepción, de un acto de imaginación, etc.) y aquéllos sin los cuales todavía es posible, entre los caracteres necesarios para su existencia y los caracteres accidentales o contingentes: sólo los primeros constituyen su esencia. «La ficción», dice Husserl en una proposición célebre, «constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética»[52]. La ficción: en este caso la sustitución de los datos singulares de la vida real que se nos escapan por sus representantes imaginarios; por esos datos singulares «en imagen» de los que la imaginación puede proporcionar tantos ejemplares y tan variados como el análisis pueda desearlo. La teoría del análisis eidético descansa sobe la libre fic-

52. E. Husserl, *Ideas* I, 158. [*N. de los T.*]

ción de las propiedades y de su variación: tal es el genial paliativo avanzado por Husserl para hacer posible, al fundarse exclusivamente sobre la evidencia de la vista pura, una ciencia rigurosa y precisamente eidética de la vida transcendental, aun cuando la realidad de ésta se oculte a toda captación de ese género.

Pero la dificultad sólo ha sido desplazada. No se pueden eludir dos cuestiones cruciales. La primera atañe al valor fenomenológico que puede atribuirse a los *datos-en-imagen* de las *cogitationes* singulares que por mor de la ficción ocupan el lugar de sus *datos-reales*. En efecto, está en tela de juicio una prescripción fundamental del método fenomenológico. Éste ha planteado la evidencia clara y distinta como criterio absoluto de validez: sólo lo que es visto en una evidencia tal se encuentra dado en sí mismo tal como es, «en persona», en su realidad, de suerte que vale a título de «dato absoluto». La imagen de una *cogitatio*, ¿es un dato absoluto de ésta, el dato de una *cogitatio en su realidad*?

En la quinta de las *Lecciones* de 1907, donde se presenta este problema con toda su agudeza, Husserl se ve forzado a conceder a la vista un espacio tal porque llega súbitamente a considerar como nada el criterio de la evidencia clara y distinta, que al mismo tiempo pone en peligro todas las distinciones fenomenológicas que descansan sobre ella, la distinción entre lo real y lo imaginario, entre el dato en sí mismo y lo «simplemente mentado» o «mentado en vacío», etc. Basta con que alguna cosa sea vista para que, sea cual sea el modo en que es vista y con tal de que se la considere tal como es vista, pueda servir de dato indiscutible. De este modo, lo que es «mentado» sin estar dado en persona –la significación «perro» cuando no hay perro alguno–, incluso un objeto ficticio o absurdo –una quimera o un cuadrado redondo–, me aparece todavía de algún modo, de suerte que esta apariencia, con tal que se atenga a ella, es un darse indiscutible. En todas estas situaciones, la vista, comprendida en sus modos declinantes y crepusculares, permanece como el criterio último. Desde el momento en que una cosa es vista, «hay ahí [...] evidentemente, un objeto intencional»[53].

Tal es, especialmente, el caso de la imagen, la única que nos interesa aquí por cuanto que el dato-en-imagen debe servir de substrato a la visión de esencias. En toda imagen, en efecto, se

53. *L'Idée...*, 97-98.

presenta al espíritu una cosa. «Y si llevo a cabo una ficción en la fantasía, por ejemplo, que me imagine a san Jorge a caballo matando al dragón, ¿no es evidente que el fenómeno de fantasía representa precisamente a san Jorge?»[54]. Se demuestra a propósito del color que el dato-en-imagen puede servir de soporte a la intuición de una esencia. Si considero un color imaginario y no ya sentido, todavía es una cosa ante mi mirada. Basta entonces con «reducirlo», con considerarlo en sí mismo y no como el color-en-imagen de un papel secante o de un vestido, para encontrarse en presencia del fenómeno «color-en-imagen», y tomarlo tal como me aparece. «Aparece», dice Husserl, «y aparece él mismo (*«sie erscheint und erscheint selbst»*) [...]; viéndolo en su hacerse presente, puedo yo juzgar acerca de él, acerca de las partes no-independientes que lo constituyen y del nexo entre ellas»[55]. Pero apercibir sobre un color-en-imagen las partes no-independientes que lo constituyen y sus nexos, consiste en apercibir la esencia del color que no es otra cosa que este nexo necesario de sus partes no-independientes. Es así como la intuición de la esencia del color se cumple en ausencia de todo color real y de toda consideración a propósito de su existencia.

Lo mismo sucede en el caso de la intuición de las esencias de las *cogitationes* –de la vida y de todas sus modalidades–. Sobre la base de los datos-en-imagen de las *cogitationes* singulares, en ausencia de su existencia real, es posible discernir tanto las propiedades de dichas *cogitationes* como el conjunto de los nexos necesarios que las unen y que constituyen sus estructuras típicas –sus esencias–. En el caso de la vida –como en el de cualquier otra clase de «objetos» o «fenómenos»–, es incluso posible la intuición de su esencia en ausencia de su realidad. De este modo, parece asegurada la posibilidad de una fenomenología de la vida transcendental que descanse sobre el ver.

¡Pero queda una dificultad bajo la cual se oculta ahora la aporía –toda la aporía–! Concederemos de buen grado que la imagen tenga un contenido, que éste constituya un dato incontestable en la medida en que nos atengamos a lo que aparece efectivamente en él –aun cuando conservemos alguna duda sobre la capacidad de la imagen para proporcionar un contenido claro y distinto so-

54. *Ibid.*, 103 [*La idea de la fenomenología*, 86].
55. *Ibid.*, 94 [*La idea de la fenomenología*, 83].

bre el que se puedan apercibir de forma clara y distinta las propiedades o estructuras de su esencia–. Pues se trata más bien de que todo dato-en-imagen se caracteriza por cierta «imprecisión», y ello por mor de su irrealidad de principio, porque todo lo que da, lo da en ausencia de la realidad de lo que da. Como todo el mundo sabe, es imposible discernir el número de las columnas de un templo a partir de la imagen de su fachada.

Pero en fin, supongamos que pese a esta imprecisión, la multiplicación de los datos-en-imagen en la libre ficción permite extraer a partir de ellos las propiedades constantes, invariables, que definirán la esencia buscada. Antes conviene examinar este contenido del dato-en-imagen con mayor profundidad. Está ahí, se lo ve de cierta forma, se puede conceder su existencia –su existencia imaginaria–. Sin embargo, se plantea la cuestión de la posibilidad de semejante contenido-en-imagen de representar no cualquier cosa sino precisamente una *cogitatio*. En la medida en que se refiere a una posibilidad de hecho, parece que existe: puedo, en efecto, representarme un pavor o una tristeza. Sin embargo, con tal confirmación todavía no se está en el dominio de la filosofía. Como tampoco se está en el dominio de la filosofía si uno se contenta con alegar el poder que tengo de mover mi mano y coger un objeto. Es preciso repetirlo de nuevo: la filosofía es por esencia transcendental. Su tarea consiste en comprender *a priori* cómo es posible tal o cual cosa, precisamente su posibilidad transcendental. Así, ante el «fenómeno» más simple y que cae por su propio peso, la fenomenología pregunta cómo es posible en general tal fenómeno –todo fenómeno concebible–. En razón de su aparecer. Pero, ¿en qué consiste este aparecer mismo, qué es lo que, en él, le permite aparecer, de qué está hecha su materia fenomenológica? En resumen, se plantea el conjunto de cuestiones cuyas múltiples implicaciones se esfuerza por explorar la fenomenología de la vida.

Si dirigimos hacia atrás nuestra mirada sobre la teoría husserliana de la intuición de las esencias, vemos que se descompone en dos momentos distintos, un momento filosófico y otro que no lo es. El primero consiste en preguntarse por la posibilidad interna de una intuición de la «esencia» en general; la respuesta consiste en el análisis de un proceso de abstracción idealizante que toma como punto de partida los datos singulares; dando por entendido que estos datos iniciales no tienen necesidad de revelarnos una existencia real: pueden ser suficientes los datos-en-ima-

gen de dicha existencia. De este modo, de cara a la visión de la esencia de la vida, los datos-en-imagen de las *cogitationes* reales hacen posible el discernimiento a partir de ellos de los caracteres comunes a toda *cogitatio*.

¿Pero cómo los datos-en-imagen de las *cogitationes* reales son ellos mismos posibles? ¿Cómo se podría ver sobre una imagen este contenido específico denominado *cogitatio* y cuyo ser propiamente consiste en ocultarse a todo ver posible y, así, a toda imagen que se quisiese formar de ella –y ello sea cual sea el sentido que se le de a la palabra imagen, puesto que ésta consiste siempre en aquello que se ofrece a la vista de un ver, en su correlato objetivo o noemático–? Husserl deja aquí de lado la pregunta transcendental por la posibilidad *apriórica* –captable y comprensible en sí misma– de la formación de una imagen de la *cogitatio* invisible, para atenerse a la afirmación ingenua, precrítica y, por otra parte, altamente problemática, según la cual existe tal imagen. Es así como la fenomenología transcendental (que se dice y se quiere transcendental) de la subjetividad, es decir, de la vida y de sus *cogitationes*, se mueve en un vasto círculo, el del método fenomenológico: al querer captar esas *cogitationes* en un ver y no pudiendo verlas, sustituye éstas por su propia esencia –una esencia noemática, transcendente, que en efecto se puede ver con una evidencia clara y distinta–. Pero la construcción de esta esencia debe apoyarse sobre los datos en persona de las *cogitationes* reales, datos que no existen. Se sustituyen entonces, si puede decirse, las *cogitationes* reales por esos datos inexistentes, sus datos-en-imagen. Segunda sustitución en la que permanece ahora la aporía: pues, ¿cómo, a partir de qué, se puede formar una imagen de aquello de lo que no se sabe nada?

Consideremos la donación-en-imagen en sí misma y a título de tal. La dimensión pura de lo imaginario se encuentra constituida por una puesta-en-imagen, una puesta afuera –un medio de exterioridad universal y vacío, que no contiene todavía imagen alguna, pero que esboza la forma *a priori* de toda imagen concebible, la posibilidad de su venida al aparecer en el que se dará a ver como una imagen y bajo la forma de imagen–. Este aparecer que da en imagen, que opera la puesta-en-imagen de la que hablamos, este medio de exterioridad pura en el que toma forma y deviene visible todo lo visible bajo la forma de imagen y en calidad de imagen, es el aparecer del mundo. Pues el mundo capta-

do en la desnudez de su aparecer puro, independientemente de todo contenido, es una *Imago*, esta Imagen originaria y pura, este puro Imaginario *–ens imaginarium–* en el que todo lo que se muestre en él tomará la forma de imagen.

Al aparecer del mundo le pertenecen tres notas decisivas que hemos reconocido: 1° El hecho de que es imposible dar cuenta a partir de él de lo que aparece en él, del contenido particular que desvela. 2° El hecho de que este desvelamiento se cumple como una auto-exteriorización de la exterioridad que sitúa todo fuera de sí, despojándolo de su propia realidad: todo lo que se desvela en él se encuentra marcado desde el comienzo por el sello de la irrealidad. La interpretación del mundo como *Imago*, como una dimensión imaginaria pura en la que todo lo que se muestra reviste *a priori* la forma de una imagen, designa de igual modo el proceso de irrealización en que consiste todo aparecer ek-stático. 3° El hecho de que, al desplegarse este aparecer como auto-exteriorización, sea imposible en él algo como una vida transcendental que nunca se separa de sí. De ahí resulta también que la realidad de la vida, su carne patética invisible, no se muestre nunca en él.

El método fenomenológico, en su tentativa aporética de ver lo que no se ve nunca, acaba por toparse una y otra vez contra estos caracteres inherentes al aparecer del mundo en el que se despliega el ver. Así se explica la incapacidad de la *clara et distincta perceptio* para captar la *cogitatio* en su realidad. Y, al mismo tiempo, para explicar el conjunto de propiedades que la *cogitatio* toma de ésta, de su auto-revelación en la vida, especialmente su ipseidad, en fin, su incapacidad para producir, a falta de esta realidad de la *cogitatio*, al menos su dato-en-imagen, si es verdad que a partir de la *Imago* del mundo de la que toma forma toda imagen nunca es recognoscible el hecho de que tenga tal contenido particular, de que sea, por ejemplo, la imagen de una *cogitatio*.

La aporía se manifiesta a plena luz del día en la *Sixième Méditation*, consagrada a una teoría transcendental del método fenomenológico y que Fink creyó oportuno añadir a las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. La meta del método consiste en hacer ver la vida transcendental, y esta visión se cumple en la puesta fuera de sí de esta vida, en su división respecto a sí, en su separación. En efecto, es en esta venida fuera de sí y en esta división respecto a sí como la vida es vista por un espectador posible, en este caso, por el fenomenólogo mismo. «En el cumplimiento de

la reducción, la vida transcendental se pone *fuera de sí misma*; al producir el Espectador, se separa ella misma, se divide. Pero esta división es la *condición de posibilidad del advenir a sí misma* de la subjetividad transcendental»[56]. Por lo tanto, la fenomenología pretende fundar el advenir a sí misma de esta vida, este acceso a sí misma que constituye precisamente su esencia, prestando a la vida un modo de aparecer incompatible con su esencia.

§ 15 *La auto-revelación originaria de la vida como fundamento del método fenomenológico. Respuesta al problema filosófico general de la posibilidad de pensar la vida.*

¿Pero qué diremos nosotros mismos a propósito de la aporía? ¿Cómo pretende superarla la fenomenología radical de la vida? ¿No es la fenomenología una filosofía, y la filosofía un pensamiento, un pensamiento que se cumple en un ver? Según una de nuestras observaciones precedentes, una obra de filosofía no es otra cosa que una serie de intuiciones o evidencias que se encuentran vinculadas según encadenamientos necesarios y formulados en proposiciones cuya donación –la lectura o la escritura– es ella misma posibilitada por un ver, un Logos griego. Si, por tanto, la vida es lo invisible, ¿cómo acceder a ella mediante un pensamiento, cómo es todavía posible una filosofía de la vida?

No hay acceso alguno a la vida que comience fuera de la vida, en el «fuera de sí», que deba a este fuera de sí el poder de dirigirse hacia ella y encontrarla. Ningún acceso a la vida la ve de modo alguno, ya sea directamente como un dato absoluto, apercibida en una evidencia clara y distinta, ya sea indirectamente, a partir de datos-en-imagen de esta vida, o también a partir de su esencia –una esencia ofrecida a la visión apodíctica del *intueri* de un entendimiento puro (*intuitus*), en una inteligibilidad superior, a partir de un arquetipo ideal visto por él y sustraído al devenir–. Ningún acceso a la vida se basa en objeto alguno, en correlatos

56. E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendentale de la méthode*, trad. francesa de N. Depraz, Éd. Jérôme Millon, Paris 1994, 76 (subrayado por Fink).

noemáticos a partir de los cuales resulte posible remontarse hasta las intencionalidades que los han «constituido» –en objetos intencionales que sirvan de guía para la descripción y el análisis de las realizaciones de la vida transcendental que les hayan conferido el significado que tienen para esta vida: ser objetos reales, imaginarios, esencias, sentido, sinsentido–. Ningún acceso a la vida descansa fuera de ella y, de este modo, en algo que se encuentre fuera de ella, en algo distinto, exterior, diferente. Imposible buscar en el mundo, entre los muertos, lo que depende de la vida –ni un solo viviente–.

No hay acceso sino en ella, por ella, a partir de ella. Sólo porque desde ahora, antes de nosotros, desde siempre, al comienzo y como este comienzo mismo, una Vida absoluta (la Vida única y absoluta de Dios, que no es más que esta Vida única y absoluta) ha venido a sí al experimentarse a sí misma en la experiencia patética del Primer Sí viviente –de su Verbo–, es por lo que en esta venida a sí de la Vida absoluta, en la experiencia que hace de sí en su Verbo, hemos venido a nosotros mismos, de tal modo que somos vivientes. ¿Cómo tenemos acceso a la vida? Al tener acceso a nosotros mismos –en esa relación consigo en la que se edifica todo Sí concebible y en cada caso un Sí singular–. Pero esta relación consigo –este acceso a nosotros mismos–, nos precede, es aquello de lo que resultamos: el proceso de nuestra generación, puesto que no hemos venido a nosotros mismos, deviniendo el Sí que somos, más que en el proceso eterno en el que la Vida absoluta viene a sí. Los vivientes vienen a la Vida sólo en este proceso y por él.

En cuanto vivientes, somos seres de lo invisible. Sólo somos inteligibles en y a partir de lo invisible. Por tanto, nuestra verdadera naturaleza no se puede comprender en el mundo, desde esas estructuras fenomenológicas a las que se sustrae la vida. Todas esas explicaciones mundanas del hombre que proliferan hoy en día le confieren propiedades que pertenecen a las cosas y olvidan su realidad de viviente. El hombre yergue en el mundo su silueta frágil y precaria, esta silueta con la que ingenuamente se identifica, considerada la de su cuerpo, cuya postura se imagina explicar a partir de la de los otros bípedos, incluso cuadrúpedos u otros precursores acuáticos. La fuerza que atraviesa este cuerpo, que hace que se yerga esta silueta, es entonces la de los procesos físico-químicos que constituyen la materia de este cuerpo,

su verdadera sustancia –un cuerpo, sin duda alguna, nacido del limo de la tierra–. *Como si algo así como una fuerza pudiese existir en otra parte que allí donde se experimenta a sí misma como una fuerza* –donde, dada patéticamente a sí en la auto-donación de la Vida absoluta, siente el pathos de la misma–. Como si un cuerpo de hombre pudiese ser otra cosa que una carne viviente, una carne invisible, inteligible en lo invisible de la vida y sólo a partir de ella.

Confiado a su ver, el pensamiento no ve nada de todo ello: su saber se ha convertido en una ciencia de objetos que ignora al hombre. El ver del pensamiento, la visibilidad del horizonte en el que se despliega su ver, es la inteligibilidad de la que dispone. Una inteligibilidad que, en efecto, nos permite comprender las cosas –no sólo porque se muestran en ella simplemente, en su facticidad opaca e incomprensible–. Sus arquetipos también se dan a la vista, en esa visión de grado superior, en esa Inteligibilidad suprema que nos sitúa ante la Inteligibilidad misma, abriéndonos a la luz en la que resplandece. En esta Inteligibilidad superior no sólo reside la salvación del hombre, es decir, su verdadera realidad –como se dirá de nuevo en todas las gnosis platónicas–. Dado que estos arquetipos son también los de las cosas, dado que su contemplación ha servido de modelo para la creación de este mundo que es, al parecer, el nuestro, entonces contiene precisamente la inteligibilidad de éste último. No su simple confirmación, sino precisamente el foco de inteligibilidad que ha presidido su formación y, puesto que es esta posibilidad la que resulta inteligible (puesto que leemos los Arquetipos en la luz que los ilumina), la posibilidad del conocimiento *a priori* del mundo y de todo lo que existe. Las teorías del conocimiento que caracterizarán la filosofía moderna conservarán la huella de esta ambición, aun cuando, centradas en este mundo, devenidas prosaicas, hayan abandonado toda pretensión soteriológica.

Archi-inteligibilidad designa una inteligibilidad de otro orden, fundamentalmente ajena a la que acaba de abordarse y que, en efecto, se cumple antes de ella: antes de la visión de las cosas, antes de la de los Arquetipos según los cuales se construyen las cosas, antes de toda visión, antes del acontecimiento transcendental imposibilitado por su visión, antes de la venida afuera del «fuera de sí», del horizonte de visibilidad de todo lo visible que se pueda concebir, antes del aparecer del mundo –antes de su creación–.

La Archi-inteligibilidad es la de la Vida –lo Invisible–. En la Archi-inteligibilidad de la Vida devienen inteligibles la vida misma –el proceso de su auto-generación como generación en ella del Primer Sí viviente en el que se experimenta a sí misma y, así, se revela a sí misma–, la generación de su Verbo que, en efecto, viene al principio, puesto que la vida no llega a sí y no se experimenta a sí más que en ella. Es este proceso de auto-generación de la vida como su auto-revelación en el Verbo lo que constituye la Archi-inteligibilidad de la que habla Juan. No una gnosis, puesto que no debe nada a la contemplación de la Inteligibilidad, a ninguna contemplación, sino una Archi-gnosis.

Y ello significa especialmente: en su Archi-inteligibilidad, la Vida viene a ella antes de todo pensamiento, accede a sí misma sin pensamiento. Y es por ello por lo que ningún pensamiento puede alcanzarla. Ningún pensamiento permite vivir. Archi-inteligibilidad quiere decir entonces una Inteligibilidad que precede a todo aquello que a partir de Grecia entendemos bajo ese término –que precede a toda contemplación, a toda apertura de un «espacio» en el que un ver pueda abrirse–. Una inteligibilidad que, dado que se revela a sí antes de todo pensamiento e independientemente de él, no le debe nada, que sólo debe a sí misma el revelarse a sí. Una Archi-inteligibilidad que es una Auto-inteligibilidad, una auto-revelación en ese sentido radical: la Vida.

Con todo, ¿no nos esforzamos sin embargo en «pensar» la vida en este libro? Aunque nunca es ella, al parecer, la que lleva a cabo el desvelamiento de lo dicho en la serie de evidencias y proposiciones que forman su contenido. Sin embargo, las proposiciones, las intuiciones, las evidencias sólo pueden estar dadas a la vista de un ver y, de ser ello posible, a una vista clara y distinta. De manera que, decimos contra Husserl, lo que se muestra así, en una visión cualquiera, no es nunca la realidad de la vida, y que, por ejemplo, la *clara et distincta perceptio* de una *cogitatio* es simplemente imposible. La aporía de Husserl, ¿no es la nuestra?

Pero si ningún pensamiento nos permite llegar a la vida, a nuestra vida, ¿no conviene plantear de nuevo la cuestión y preguntarse cómo el pensamiento, un solo pensamiento siquiera, llega a sí? Tal fue precisamente la intuición inaudita de Descartes: no es precisamente por el pensamiento, en un pensamiento, como el pensamiento llega a sí. El ver no está dado a sí mismo en un ver. El aparecer en el que el ver se revela a sí mismo –la parecen-

cia en la que me parece que veo– no es el aparecer en el que el ver ve lo que ve. La *cogitatio* no se alcanza en la evidencia de una *clara et distincta perceptio*, sino en ausencia de ésta, al término de la duda que ha descalificado toda evidencia. La *cogitatio* se revela a sí misma. En ello consiste su esencia: en el hecho de revelarse a sí en ausencia del mundo y de todo lo que se ve en él. La *cogitatio* es una auto-revelación.

Descartes, ciertamente, sólo ha pensado la auto-revelación de una forma especulativa: negativamente, en la inmensa marcha de la duda; positivamente, en calidad de *Idea*, esta forma de toda *cogitatio* por cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de esta misma *cogitatio*. Ése era sólo un primer paso, rápidamente olvidado, en la puesta en tela de juicio de los supuestos griegos. La tarea de una fenomenología de la vida consiste en pensar fenomenológicamente la auto-revelación, en no captarla como una facticidad de grado superior, sino en su posibilidad más interior, transcendental, en aquello que la hace efectiva, en la materia fenomenológica de la que está hecha toda revelación, en la que se cumple y se puede cumplir –en la carne patética de la vida–.

Tan pronto como la vida reemplaza a la *cogitatio* como lugar y tema de la meditación, en cuanto la Archi-inteligibilidad joánica se perfila tras una palabra latina, desaparecen los equívocos, las terribles limitaciones de una problemática que todavía se plantea como racional –como sus resultados ante el *intueri* de un *intuitus*–. En primer lugar, los equívocos. Un mismo término –pensamiento, *cogitatio*–, no puede designar a la vez el ver intencional que se dirige fuera de sí hacia un objeto transcendente y la auto-revelación primera de este pensamiento en ausencia de todo ver. La conciencia no puede ser «siempre conciencia de algo», «*tener conciencia de algo*, algo que experimento, pienso, siento o quiero», en resumen, poseer siempre «su *cogitatum*»[57] y, al mismo tiempo, ser pura *hylé*, materia no intencional, impresión pura, «originaria». En este segundo caso, es preciso decir, en efecto, en qué consiste la revelación –la revelación de la impresión cuando ya no es sino el hecho de la intencionalidad– y si todavía hay tal cosa.

57. *Krisis*, § 20, 96. [*N. de los T.*: E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, 86-87, traducción parcialmente modificada por nosotros.]

A continuación, las terribles limitaciones de la problemática. Aunque se tome la *cogitatio* en su auténtico sentido cartesiano, como una auto-revelación independiente de toda evidencia, no puede confiarse a sí misma. No consiste precisamente en revelarse a sí misma. No es ella quien por sí misma logra su condición: es sólo en la auto-revelación de la Vida absoluta como llega a ser una *cogitatio*. Y, de la misma forma, si en toda *cogitatio* reconocemos un ego, es únicamente porque, venida a sí en la venida a sí de la Vida absoluta en la Ipseidad de su Verbo, se encuentra marcada desde su nacimiento por esta Ipseidad indeleble que pertenece a toda venida a sí como su condición, y cuya efectuación fenomenológica es en cada caso un Sí singular. Lejos de que el cogito sea un punto de partida y la *cogitatio* un dato que se baste a sí mismo, tanto el uno como la otra son el resultado de una generación. Más acá del cogito –de su *cogitatio* y de su ego–, antes de él, mucho antes de él como en él, la Vida cumple la obra eterna en la que, al engendrarse a sí misma, engendra a todos los vivientes. La *cogitatio* más ordinaria, la impresión más humilde, sólo es inteligible en la Archi-inteligibilidad joánica.

Pero todo eso, ¿acaso no lo vemos? ¿No es en un ver, en una vista muy nítida, como hemos reconocido el proceso de nuestro nacimiento, aquello que viene antes de nosotros y que Juan sitúa al principio? El proceso de la auto-generación de la Vida absoluta en el primer Sí en el que se experimenta, se auto-revela y deviene vida, la implicación de este proceso en toda vida y en todo Sí viviente, en toda *cogitatio*, ¿qué es por tanto, en nuestra reflexión filosófica, sino la *intuición de la esencia* de una Vida absoluta que se trae ella misma a sí, la *intuición de la esencia* de la inmanencia, su inmanencia en todo viviente, *la intuición en la evidencia de la esencia* de la Ipseidad, de la *esencia* de un ego tal como el nuestro, que no es posible sino en esta ipseidad que le precede, que dice sin cesar «yo» [je], «yo» [moi], sin traerse sin embargo ella misma a la condición de ser este ego que es y sin poder hacerlo? ¿Pero cómo son posibles todo este saber, la intuición de todas estas «esencias», si visión alguna, si pensamiento alguno ve jamás la vida?

Pero esta visión es una *cogitatio*. Se revela a sí misma, no en un ver y como el objeto de este ver, sino como toda *cogitatio*: en la auto-revelación de la vida absoluta en la que toda modalidad de la vida está dada a sí misma, se revela a sí misma, se experimen-

ta a sí misma, se siente a sí misma y goza de sí –en la inmediatez patética y en la certeza de este goce de sí–. En calidad de *cogitatio* –revelada a sí en la auto-revelación de la vida y no siendo otra cosa que esta pura experiencia de sí en su inmediatez patética–, la visión es enteramente parecida a una tristeza, a cualquier otra pasión, como decía Descartes; esta tristeza o esta pasión que emergen solas de la nada cuando el ver y su evidencia han sido descalificados, el mundo y su aparecer heridos de muerte.

Debe ser claramente comprendida la certeza que surge como fundamento último en el momento mismo en que la evidencia ha sido puesta entre paréntesis y gracias a su descalificación. No se trata de un fenómeno de pensamiento, un juicio emitido por éste a propósito de la tristeza o de cualquier otra pasión, o de la visión comprendida en sí misma como una *cogitatio*. La certeza de una tristeza es la experiencia que ésta última hace de sí; consiste en esta experiencia en la que consiste la tristeza, de tal modo que comienza y acaba con ella, y la materia de la que está hecha esta certeza no es otra que aquella de la que está hecha la tristeza, su pathos. La certeza es la certeza de la vida, la certeza que tiene de estar viva, la Parusía triunfal de su auto-revelación patética en su goce de sí.

Asistimos entonces a la inversión de la fenomenología gracias a la cual se deshacen sus múltiples aporías. Esta vuelta tiene una condición previa, la extensión del concepto de fenomenicidad sobre el que reposa toda la empresa fenomenológica. Al oponer al aparecer ek-stático del mundo, que domina el desarrollo del pensamiento occidental a partir de Grecia, un modo de aparecer más originario –la auto-revelación inmanente de la vida en su pathos invisible–, la fenomenología de la vida propone a la investigación tareas por completo nuevas. No sólo la exploración sistemática de lo invisible que determina la profundidad de nuestro ser e independientemente de lo cual resulta imposible por completo la comprensión del hombre, sino también el conjunto de problemas que atañen a su verdadera realidad. Uno de esos problemas se plantea especialmente con urgencia porque resulta inmediatamente de la dualidad del aparecer o, como decimos, de su duplicidad. Se trata de hacer inteligible la relación que sostienen entre sí estos dos modos decisivos según los cuales se fenomeniza la fenomenicidad: lo visible y lo invisible. Ahí radica precisamente la aporía husserliana que a su vez debemos resolver. ¿Cómo es

todavía posible el método fenomenológico si para él la tarea del pensamiento consiste en proseguir el análisis de aquello que se le escapa desde el principio, en captarlo mediante conceptos adecuados, en formar las diversas «esencias» a las que obedece este invisible misterioso?

La inversión de la fenomenología se expresa entonces así: *no es el pensamiento quien nos da acceso a la vida, es la vida quien permite al pensamiento acceder a sí*, experimentarse a sí mismo y, en suma, ser en cada caso lo que es: la auto-revelación de una «*cogitatio*». Precisamente porque es en cada caso y necesariamente una *cogitatio*, el pensamiento ha acabado por designar indistintamente, bajo un mismo concepto falaz, dos apareceres tan diferentes como el ver intencional y aquello que le permite a este ver advenir a sí en ausencia de todo ver: su auto-donación patética en la Vida absoluta.

La Archi-inteligibilidad no sólo viene, por tanto, antes de toda inteligibilidad concebible: la funda y la hace posible. Inteligible, comprensible, captable para nosotros es lo que podemos ver, con una vista tan nítida. Inteligible: lo que está dado al ver del pensamiento, las cosas y en primer término las esencias, los arquetipos sin los cuales no haríamos sino ver sin ver lo que vemos. Con anterioridad a esta inteligibilidad, a la que la modernidad limita su saber, viene la Archi-inteligibilidad en la que la Vida absoluta se revela a sí y, de este modo, toda vida, toda modalidad de la vida y todo viviente concebibles. Según unas palabras poco meditadas de Marx, *el pensamiento es un modo de la vida*. No hay por tanto pensamiento sino dado a sí mismo en la auto-donación de la vida absoluta. Únicamente porque, dado a sí en la vida, el ver ha sido situado en sí mismo, coincidiendo consigo en su inmanencia y en su abrazo patético consigo, es un ver cierto de sí, cierto de ver y de ver todo lo que ve. La evidencia sólo es posible en esta certeza del ver de ser un ver y, así, de ver lo que ve. La certeza que no debe nada a la evidencia y que le es ajena es la que la funda. Aquél que dice: «sólo creo lo que veo» formula una proposición absurda si no hay ningún ver que no deba el hecho de ser un ver –y así, de ver y ver todo lo que ve– a la certeza invisible que, en su auto-donación patética, tiene la vida de ser la vida –si no hay ningún ver, ningún fragmento de lo visible que no requiera lo invisible–. No hay ninguna inteligibilidad a la que desde siempre los hombres demanden su conoci-

miento y su ciencia que no porte en ella el secreto todopoderoso que no se puede ver, la Archi-inteligibilidad de la Vida absoluta en la que está dado su poder.

Ahora bien, si el pensamiento es posible en calidad de modo de la vida, puesto que la certeza de su ver es en realidad la de la vida, queda pendiente una cuestión, la nuestra: ¿cómo adquirir mediante el pensamiento un conocimiento de la vida que da ese ver a sí mismo sin por ello mostrarse a él? Hemos dejado a un lado la aporía en un sentido. Sabemos que nunca llegaremos a la vida mediante un ver, sino sólo allí donde ella llega a sí —allí donde, desde siempre, ya hemos llegado a nosotros mismos: en la Vida absoluta, según la Archi-inteligibilidad del proceso de su auto-generación en calidad de su auto-revelación–. Ya nunca jamás solicitaremos al ver, a conocimiento alguno, nuestra condición de vivientes.

Pretendemos ver, sin embargo, esta vida invisible que habita nuestro ver y lo hace posible, en un pensamiento que se distinga en su rasgo decisivo de todo conocimiento, toda filosofía –y especialmente la fenomenología–. Ése fue el toque genial del método fenomenológico de Husserl al enfrentarse a la aporía –y a pesar del supuesto siempre mantenido de la evidencia como donación originaria–, comprender que este ver no resultaría todavía operante sino bajo una condición ampliamente expuesta por nosotros: la de sustituir la realidad individual de la vida por un equivalente objetivo, que se pueda ver, ese correlato «noemático» que es la «esencia» de la vida, una esencia «transcendente», ofrecida a la mirada de la intuición eidética –objetiva en efecto–. Y comprender que este equivalente objetivo no sería el de la vida sino a costa del sacrificio de su realidad invisible, al renunciar a la pretensión de llevarla consigo, de ofrecernos su «existencia» –al darse ella misma expresamente como una irrealidad, una irrealidad noemática, en este caso una «idealidad», una esencia ideal–.

Sólo al término de este trayecto extraordinario, al toparse de nuevo con la aporía que creía haber superado, Husserl no puede hacer frente a la última dificultad. ¿Cómo esta esencia ideal, o estos datos-en-imagen a partir de los cuales debía construirse semejante esencia, podían ser precisamente los *de la vida* y no los de otra cosa, o los de quién sabe qué? ¿Cómo lo visible podía dejar perfilar a partir de sí, ya fuese bajo una forma indigente, imaginaria o ideal, la sombra de lo invisible?

Ahí está la respuesta para nosotros. Gracias a que en la Archi-inteligibilidad en la que la vida absoluta viene a sí, hemos venido en nosotros mismos a nuestra condición de vivientes, *en posesión de esta vida que nos ha puesto en posesión de nosotros mismos, conociéndola así según el modo en que se conoce a sí misma* –en la Archi-inteligibilidad de su pathos–, podemos entonces formarnos una representación de ella, poner fuera de nosotros su imagen o su «esencia», pero de tal forma que en éstas no está nunca dada la vida real en la realidad de su pathos, sino sólo su doble, una copia, una imagen, un equivalente, en efecto, objetivo pero vacío, frágil, *tan incapaz de vivir como de subsistir por sí mismo.* Y por ello, efectivamente, lo denominamos imagen. Pues lo propio de toda imagen consiste en no poder existir si no es sostenida por una realización de la vida, por el acto de imaginación que la forma y la mantiene ante la mirada de un espectador, sin el que se hundiría inmediatamente en la nada.

No hay Arquetipo de la vida, dato alguno visible sobre el que tengamos la ocasión de contemplar, en una visión adecuada, lo que ella «es», su verdadera esencia. La tesis de Fink según la cual el advenir a sí misma de la vida consistía en la puesta fuera de sí de ésta, en la mirada de un espectador, es un sinsentido. Lo invisible precede siempre a todo lo visible concebible. En su certeza invencible, en el pathos de su carne sufriente o de su Gozo, no le debe nada. Cuando se trata de la Vida en él, Dios es mucho más cierto que el mundo. Nosotros también. Ahora es posible una fenomenología de la carne.

II

Fenomenología de la carne

§ 16 *Aparecer y contenido del mundo: la cuestión del «mundo sensible»*

La inversión de la fenomenología ha superado la aporía con la que constantemente se topa el pensamiento en su esfuerzo por ver y captar nuestra vida invisible. Al oponer al aparecer ek-stático del mundo, en el que el ver no ve nunca más que lo visible, la auto-revelación de la Vida absoluta, la fenomenología de la Vida ha reconocido en ésta la esencia originaria de toda revelación. Todo viviente sabe de la vida y de sí mismo por mor de un saber absoluto –el saber de la vida que lo engendra dándole el vivir y el experimentarse a sí mismo–, porque la vida se revela originariamente a sí en su experiencia patética, que no es bajo ningún concepto deudora del mundo. Pero el pensamiento se encuentra, en relación con la vida, en la misma situación que ese viviente. No piensa primero para luego vivir. Nunca es él –partiendo en cierto modo de sí mismo– quien se adelanta hacia la vida para descubrirla y conocerla. *El pensamiento no conoce la vida al pensarla.* Conocer la vida es cosa de la vida y sólo de ella. La venida a sí misma de una visión, por ejemplo, únicamente puede cumplirse porque la vida viene a sí, en esa venida patética a sí misma que siempre es previa –sólo gracias a ésta, en consecuencia, es posible tanto la visión como todo aquello que ésta ve–. La inversión de la fenomenología consiste en el reconocimiento de este prius que nos prohíbe poner en relación la vida con un pensamiento susceptible de hacerla manifiesta; consiste, al contrario, en referir el pensamiento al proceso de auto-donación de la vida absoluta fuera del cual no hay nada.

La inversión de la fenomenología es el movimiento del pensamiento que comprende aquello que lo precede, a saber: la auto-donación de la Vida absoluta en la que ella misma adviene a sí. La inversión de la fenomenología piensa la prelación de la Vida

respecto al pensamiento. Pensar la prelación de la vida sobre el pensamiento bien puede ser propio de un pensamiento –del que desarrollamos ahora–; sin embargo, eso sólo es posible porque, en el orden de la realidad y, por tanto, en el de la misma reflexión filosófica, la vida ya se ha revelado a sí. En el pensamiento de la prelación de la vida sobre el pensamiento, por tanto, es la vida, en su cumplimiento fenomenológico efectivo, la vida siempre ya cumplida en la que este pensamiento se encuentra dado a sí mismo, la que permite a éste: 1°) ser un pensamiento, una *cogitatio*; 2°) ser, eventualmente, ese pensamiento particular, aunque esencial, que procede a la inversión, que se muestra capaz de pensar la prelación de la vida sobre el pensamiento y como la condición interna de éste. Es porque, dado a sí en la auto-donación de la vida, el pensamiento la lleva en sí como su misma sustancia y, de este modo, en calidad de adquisición esencial, por lo que puede representarse esta vida, producir su imagen o su esencia. Todo el método fenomenológico que se esfuerza en pensar la vida reposa sobre esta donación previa que no depende ni de la fenomenología ni del pensamiento. Es siempre la vida la que hace posible su auto-objetivación en el pensamiento, en calidad de condición interna de este pensamiento y de su objeto.

Es esta prelación fenomenológica radical de la vida lo que el pensamiento olvida constantemente mientras se toma a sí mismo como principio de todo conocimiento, de todo aquello que podemos conocer, de todo aquello que existe para nosotros. Este olvido se revela especialmente catastrófico cuando se trata de pensar el cuerpo, e incluso aquello que se encuentra unido a él en virtud de una relación invencible, la carne –nuestra carne–. Sólo la fenomenología de la vida, cuya posibilidad acabamos de recordar, permite abordar esta cuestión del cuerpo y de la carne a la luz de supuestos fenomenológicos completamente nuevos. Sólo desde tales supuestos cabe aclarar un dominio en el que reina desde siempre la más extrema confusión.

Según la fenomenología de la vida existen dos modos fundamentales e irreductibles de aparecer: el del mundo y el de la vida. Por tanto, a la hora de tratar la cuestión del cuerpo y la carne desde una perspectiva fenomenológica, resulta evidente que se abren dos vías para la investigación; dos vías esencialmente fenomenológicas, puesto que no son otra cosa que los dos modos de aparecer de los que hablamos.

El aparecer del cuerpo en el mundo se confunde con la experiencia ordinaria de este cuerpo, hasta el punto de que se identifica con ella y la define. Lo que el saber tradicional de la humanidad expresa a este respecto es esta experiencia *mundana* del cuerpo. A los ojos del llamado «sentido común», que sólo es otro modo de nombrar la representación habitual que los hombres se hacen de sí mismos y de su entorno, el cuerpo es en efecto esto: un objeto del mundo, más o menos semejante a otros objetos, accesible como ellos en el mundo puesto que se muestra en él. Si se la pone en relación con las exigencias de un saber verdadero, la experiencia ordinaria del cuerpo puede parecer vaga, aproximativa, sin valor. Al mostrarse en el aparecer del mundo, lo que dicho cuerpo recibe de éste en realidad es *una determinación fenomenológica y ontológica tan radical como rigurosa*. La banalidad de las propiedades que entonces manifiesta no puede ocultar su carácter decisivo. Si, en calidad de «sinopsis», en calidad de modos unificadores del hacer-ver, las intuiciones fenomenológicas puras del espacio y el tiempo son, como se ha hecho notar, modos de aparecer del mundo inherentes a su estructura fenomenológica, entonces todos los cuerpos que se nos muestran gracias a ella revisten esas determinaciones, en efecto esenciales, que los hacen cuerpos espaciales y temporales. Si, a título de representaciones, las categorías del entendimiento son a su vez modos de presentación –muy precisamente, modos del «presentar-ante», del «poner-delante»– copertenecientes a esa estructura fenomenológica del mundo, entonces todo lo que se somete a estas categorías resulta vinculado en virtud del juego de correlaciones y reglas que prescriben, principalmente las de la causalidad.

El aparecer del mundo determina *a priori* la estructura fenomenológica del cuerpo mundano, *de tal modo, sin embargo, que no por ello es puesto todavía ningún cuerpo real*. La existencia de este último, la del conjunto de cuerpos que forman el contenido concreto de este mundo, exige la intervención de la sensación. La tesis de Kant no es, como se ha visto, sino una ilustración entre otras de lo que hemos reconocido como un rasgo general y decisivo del aparecer del mundo: su indigencia ontológica, su incapacidad de poner por sí mismo el contenido cuyo aparecer él hace posible, sin poder conferirle con todo la existencia –sin poder «crearlo»–. El hecho de que esta indigencia de principio se nos manifieste ahora a propósito del cuerpo nos conduce a la siguiente confirmación paradójica: el aparecer del mundo no pue-

de dar cuenta del cuerpo –un cuerpo cualquiera, el nuestro u otro–, de este cuerpo que encuentra en la evidencia su sitio en el mundo, y que parece pertenecerle desde siempre. Ésa es la paradoja: desde su primer paso, la elucidación fenomenológica del cuerpo mundano arranca su existencia al mundo, poniendo gravemente en tela de juicio la primera vía de aproximación elegida para circunscribir su naturaleza y proseguir su análisis.

El cuerpo real, el cuerpo mundano considerado en su existencia concreta –el conjunto de cuerpos que «pueblan» el universo, tanto el nuestro como el de los demás hombres, el de los animales e incluso los cuerpos inertes de las «cosas»–, todos ellos son cuerpos sensibles. Tienen colores, olores, sabores, son sonoros, o pueden serlo si los golpeamos, presentan múltiples propiedades táctiles –suaves al tacto, lisos o rugosos, cortantes, sólidos como una piedra, blandos como el barro, secos o húmedos, fugitivos como el agua entre nuestros dedos–. En virtud de este conjunto de propiedades sensibles, todos los cuerpos del universo se definen desde siempre a ojos de los hombres –a sus ojos, pero también a sus orejas, a su nariz, a su paladar, a sus manos–, como no siendo, cada uno de estos cuerpos, más que cierto agrupamiento de cualidades sensibles que determinan por completo nuestro comportamiento hacia ellos, haciendo de éstos objetos agradables o peligrosos, útiles o no, dados a nuestro alcance o que se nos escapan.

Ahora bien, ninguna de estas cualidades sensibles que constituyen los objetos que componen nuestro entorno proviene, del modo que sea, del aparecer del mundo. No es que éste no sea determinante para ellos, puesto que hace de ellos objetos espaciales o temporales, o incluso, lo que no es menos importante, conjuntos coherentes de propiedades sensibles y objetos vinculados entre sí por lazos necesarios y cuyas variaciones correlativas hacen posible que actuemos sobre ellos. Así es como el mundo no se limita a ser un conjunto ordenado, sino que es una totalidad práctica. El mundo del que hablamos ahora ya no es, sin embargo, el mundo reducido a su aparecer, a la forma vacía del Ek-stasis; es el mundo considerado en su contenido concreto, el mundo de los objetos reales donde viven y actúan los hombres, el *mundo sensible*. Un mundo que debe este contenido sensible a la sensación –a la vida–. Por ello, la consideración del carácter sensible del mundo y de sus objetos remite la fenomenología del mundo a una fenomenología de la vida.

§ 17 *La crítica radical del mundo sensible. Alcance y límites de la reducción galileana.*

Antes de ponerla en marcha y de comprender el mundo en sí mismo como mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) –según la expresión de Husserl a la que reconocemos una significación más radical que la que él mismo le da–, conviene abrir un paréntesis histórico importante. El mundo sensible es objeto de una crítica radical a comienzos del siglo XVII. Esta crítica acarrea de manera paralela un trastorno de la concepción tradicional del cuerpo. Pues lo que resulta brutalmente rechazado y puesto en tela de juicio no es ni más ni menos que la naturaleza sensible de este mundo, así como la de los cuerpos que lo componen. A diferencia de las modificaciones que afectan a las grandes civilizaciones y que se desarrollan en el curso de largos periodos, que resultan de una multiplicidad de causas diversas, el acontecimiento decisivo de la desagregación de la concepción ancestral del cuerpo en la historia del pensamiento humano resulta de una decisión intelectual. Esta decisión, tomada por Galileo en el orto de los tiempos modernos, puede ser considerada como el acto protofundador de la ciencia moderna y, en la medida en que ésta va a conducir el mundo en lo sucesivo, de la modernidad entera.

La afirmación categórica de Galileo es que el cuerpo sensible que nosotros tomamos por cuerpo real –este cuerpo que se puede ver, tocar, sentir, oír, que tiene color, olor, cualidades táctiles, sonoras, etc.– no es más que una ilusión, y que el universo real no se compone de cuerpos de este género. De ahí también que el conocimiento de este universo real no pueda ser un conocimiento sensible, considerado desde siempre, e incluso por la escolástica, como el suelo de todo conocimiento humano. En verdad, el universo real está formado por cuerpos materiales extensos, y esta materia extensa constituye precisamente la realidad de esos cuerpos y, a una, la del universo. Lo propio de una sustancia material extensa es su delimitación potencial por figuras que presentan ciertas formas. Por lo tanto, lo que hay que conocer es este cuerpo material extenso, provisto de formas y de figuras. Existe, pues, una ciencia de las figuras y de las formas puras, una ciencia adaptada por consiguiente al conocimiento de los cuerpos materiales extensos que componen el universo real:

es la geometría. La geometría es una ciencia pura que da lugar a un conocimiento racional de las figuras y las formas porque, en lugar de describirlas en su facticidad, procede a su construcción ideal, de suerte que sus propiedades devienen plenamente comprensibles, necesarias y de una necesidad apriorística a partir de esta construcción que juega respecto a cada una de ellas el papel de un foco de inteligibilidad. Al conocimiento sensible de los cuerpos sensibles, es decir, de sus cualidades sensibles, se opone así en la geometría el conocimiento racional de las figuras y las formas de los cuerpos reales extensos del universo material. Mientras que el primero no da lugar más que a proposiciones singulares, análogas a aquéllas que según Husserl tan escaso interés tienen a propósito del conocimiento intuitivo (por otra parte imposible) de las *cogitationes* singulares, la segunda construye proposiciones necesarias, de validez universal y, como tal, científica.

La decisión galileana de instaurar un conocimiento geométrico del universo material no sólo da lugar a la fundación de la ciencia moderna. En el plano de la realidad, ya no el del conocimiento, lleva a cabo la sustitución del cuerpo sensible por un cuerpo hasta entonces desconocido, el *cuerpo científico*. Pues el cuerpo material extenso cuyas formas y figuras son captables geométricamente no es sólo el cuerpo inerte de las «cosas», sino también el del hombre. Y esto es lo nuevo, lo que abre una nueva era fundamentada sobre una concepción inédita del cuerpo humano y, por ende, del hombre mismo. Nace así la pretensión por parte de una ciencia geométrica de la naturaleza material de constituir en lo sucesivo el verdadero saber del hombre. Y, correlativamente, la pretensión de una nueva técnica, ella misma científica y material, en sí ajena al hombre, de suministrar la verdadera aproximación al hombre, de ir a buscarlo a lo más íntimo de su ser, hasta su placer, al corazón de su sufrimiento o de su desamparo –de su vida o de su muerte–. Pero estas anotaciones son prematuras.

Sin embargo, seguramente un solo hombre no pudo llevar a cabo la extraordinaria revolución de la que, conscientemente o no, todos somos hijos. Los supuestos que puso en juego Galileo estaban presentes desde largo tiempo atrás. Por un lado, el atomismo de Demócrito había vuelto a salir a flote en ciertos círculos del Renacimiento tardío; por otro, la geometría tenía una larga historia. El genio de Galileo, se dirá, consistió en aplicar la segunda al

primero, en usar la geometría como modo de conocimiento de la materia en lugar de limitar su campo al de las figuras ideales.

Ahora bien, la invención galileana no sólo manifiesta su extraordinaria fecundidad en el plano del conocimiento. El análisis de la realidad es todavía más sorprendente. Procediendo a la libre variación en la imaginación de las propiedades de aquello que debe ser determinado en su esencia, es semejante punto por punto a lo que la fenomenología husserliana denomina un «análisis eidético». Se trata de saber «qué es» el cuerpo mientras se confrontan, por un lado, la experiencia ordinaria de un cuerpo sensible y, por otro, su interpretación como sustancia material extensa, de la cual quiere hacer Galileo el tema de la nueva física. Mientras que la imaginación se muestra capaz de hacer variar las diversas cualidades sensibles hasta el punto de poder concebir una sustancia material extensa desprovista de todas estas cualidades, es incapaz, por el contrario, de concebir esa misma sustancia sin representarse al mismo tiempo su magnitud, localización, figura, y movimiento. Las cualidades sensibles no pertenecen a la esencia de la sustancia material, que puede existir sin ellas, son inesenciales. Por el contrario, límite, lugar, figura, magnitud, movimiento, estas propiedades de la extensión están necesariamente vinculadas a ella sin que se puedan separar de ésta: constituyen lo invariable que define con propiedad su esencia.

Éste es el análisis esencial sobre el que reposan a la vez la modernidad científica y la modificación radical de nuestra concepción del cuerpo ligada a ella. «Yo me siento, en efecto, obligado por la necesidad, escribe Galileo en el *Saggiatore*, en la medida en que concibo una materia o sustancia corporal, a concebir al mismo tiempo que es limitada y dotada de esta o aquella figura, que es respecto a otras grande o pequeña, que se encuentra en este lugar o en aquel, que es móvil o inmóvil [...] *y no puedo separarla de sus condiciones valiéndome de ningún esfuerzo de la imaginación*; pero que sea blanca o roja, amarga o dulce, sonora o muda, de olor agradable o desagradable, no puedo forzar al espíritu a aprehenderla necesariamente acompañada de tales condiciones [...]». De este modo, resulta posible conocer el ser verdadero de la Naturaleza o incluso, como dice Galileo, leer en el gran Libro del Universo –a condición de conocer su lengua, cuyos caracteres son «triángulos, círculos y otras fi-

guras geométricas, medios sin los cuales es humanamente imposible comprender una sola palabra del mismo»[1]–.

La nueva inteligibilidad promovida por Galileo, que consiste en una lectura geométrica del universo, reposa, como se ha visto, en el análisis eidético del cuerpo. Opera una reducción consistente en la sustitución del cuerpo sensible por un objeto material extenso asimilable desde entonces al objeto geométrico. Toda ciencia, es verdad, se constituye mediante una reducción en virtud de la cual delimita su campo propio y define sus objetos. Al mismo tiempo, pone entre paréntesis todo aquello de lo que no se ocupa y que, en razón de sus decisiones iniciales, no tematizará nunca. Es así como la historia considerada, por ejemplo, «historia de los individuos vivientes» apenas se ocupa de las moléculas químicas que componen sus cuerpos, que son, por el contrario, el tema de la química. Esta determinación de un dominio de competencia junto a la determinación, como correlato, de un dominio de incompetencia, por otra parte infinitamente más vasto, es inherente a la constitución de toda ciencia.

Sin embargo, lo que ve la luz en la época de Galileo no es una ciencia particular, y ello por mor de una reducción particular. Se trata de una ciencia que va a rechazar todos los saberes tradicionales de la humanidad para ocupar su lugar, comprendiéndose a sí misma como la única forma de todo saber posible. Esta ciencia que pretende la universalidad se constituye también a sí misma en virtud de una reducción; una reducción que, sin embargo, no se da como la delimitación de un dominio específico de objetos, sino como la condición de toda verdad. Por ello resulta de la mayor importancia ponderar su amplitud.

Lo que la reducción galileana pone entre paréntesis es, ni más ni menos, el conjunto de las cualidades sensibles y, a la vez, el de los cuerpos sensibles por cuanto estos últimos no son en cada caso más que un ensamblaje de dichas cualidades, su síntesis.

No obstante, en la medida en que éstas se nos muestran en calidad de «apariciones sensibles», de «fenómenos», no son nada. ¿Qué dice de esto Galileo? Inmediatamente después de haber declarado que la imaginación puede concebir sin problemas cuerpos reales extensos independientemente de las cualidades sensi-

1. Galileo, *Opere*, Ed. Nazionale, respectivamente vol. VI, 347 (subrayado por nosotros) y vol. VII, 129. [*N. de los T.*: Existe traducción al castellano: Galileo, *El ensayador*, trad. de J. M. Revuelta, Aguilar, Buenos Aires 1981, 345.]

bles de las que son portadores, añade: «De donde resulta que yo estoy acostumbrado a pensar que esos sabores, colores, olores, etc., en la parte del sujeto en la que nos parecen que residen, no son otra cosa que puros nombres y sólo tienen su residencia en el cuerpo sensitivo, de manera que si suprimimos al animal, todas esas cualidades son suprimidas o aniquiladas»[2]. Por tanto, las apariciones sensibles que son las cualidades sensibles no son más que «apariencias». «Apariencia» se opone a realidad: dado, pues, que esas apariciones son apariencias, no pertenecen a los cuerpos reales a título de propiedades reales. Esto es lo que nos ha mostrado el método de las variaciones al permitirnos concebir la existencia de las primeras independiente de la de las segundas.

La reducción galileana no se limita empero a la exclusión de las cualidades sensibles, sino que propone su explicación: éstas provienen de la organización biológica de los animales particulares que somos. La contingencia de esta organización determina la de las cualidades. Otras especies oyen otros sonidos, ven otros colores, sienten otros olores. Probablemente, algunas de ellas no ven nada o ven muy mal, o no oyen nada, o están provistas de otros sentidos. El carácter decisivo de la determinación de las cualidades sensibles por la estructura biológica de los organismos adopta una formulación radical cuando se dice que la supresión de éstos acarrea la desaparición de aquéllas. Ahora bien, la determinación de las cualidades sensibles por los organismos no es otra que su determinación por los cuerpos reales de los que dichos organismos están compuestos. La nueva ciencia geométrica del universo material no sólo pone entre paréntesis las cualidades sensibles, los cuerpos sensibles y el mundo sensible, sino que los asimila y los trata como efectos cuyas causas exhibe. Así es como, constituyéndose en sistema, dando cuenta de las cosas materiales, pero también de *la manera que tenemos de sentirlas*, se propone, en su acto proto-fundador, como un saber universal al que nada escapa y el único verdadero.

Pero para calibrar la envergadura de la reducción de toda forma de saber a la ciencia geométrica de la naturaleza material es menester añadir las siguientes anotaciones. Según ha establecido

2. *Ibid.*, vol. VI, 347. Federigo Enriquez hace notar que el término «nombres» aplicado por Galileo a las cualidades sensibles recupera el de «convenciones», con el que las designaba Demócrito. Cf. «Descartes et Galilée»: *Revue de métaphysique et de morale*, 1937.

la problemática de la impresión, las cualidades sensibles de los cuerpos, los colores que ostenta su superficie, «noemáticos», y del mismo modo sus cualidades sonoras, táctiles –todas esas propiedades que les son referidas, que son apercibidas y «sentidas» en ellos, que reciben la significación de ser sus propiedades y de pertenecerles, de pertenecer a la materia de la que están hechos sus cuerpos, de modo que creemos que son esos cuerpos los que poseen en sí mismos tales cualidades, que son rojos o amarillos, suaves o rugosos, fríos o calientes, de olor agradable o desagradable–, todas esas cualidades atribuidas a los cuerpos no son más que la proyección en ellos de sensaciones e impresiones que nunca existen más allá del lugar en que ellas mismas se sienten y se experimentan, dadas a sí mismas en la auto-donación patética de la vida. Ésa es la razón por la cual tales cualidades poseen el carácter tan mal comprendido de ser «sensibles», es decir, al fin y al cabo afectivas: porque su materia no es la de los cuerpos materiales, que en realidad no sienten ni han sentido nunca nada, sino, precisamente, la materia fenomenológica pura de la vida, la carne afectiva de la que no son más que modalidades.

Sin embargo, si las cualidades sensibles no tienen su realidad en las cosas sino en la vida, si su materia no es aquella de la que está hecho el universo, sino la materia fenomenológica impresiva de la vida, la significación de la reducción galileana crece vertiginosamente. No sólo opera una especie de depuración del universo, arrancándole esa «capa sensible» paradójicamente atribuida a los cuerpos insensibles, descubriéndolo en su desnudez como una sustancia material externa, puesta finalmente a merced de los cálculos y medidas, de los parámetros objetivos cuya determinación hasta el infinito es la tarea de la nueva ciencia. Precisamente porque esas cualidades sensibles son, en el fondo de sí mismas, modalidades de nuestra vida fenomenológica, la reducción procede a la puesta entre paréntesis de ésta. En un primer momento, estas modalidades impresivas de nuestra vida son asimiladas a simples «apariencias», sin correspondencia alguna en la realidad. Toda nuestra vida, tal como la experimentamos, se desliza de golpe hacia el reino de la ilusión –nuestras sensaciones, emociones, sentimientos, deseos, esperanzas, renuncias y amores–.

Pero, como acabamos de ver, la reducción galileana no se limita a descartar del nuevo campo de interés de la verdadera ciencia las cualidades e impresiones sensibles que componen a una la

trama del mundo y la de nuestras vidas –la carne viviente con la que nos identificamos, que determina nuestras conductas elementales y, a través de ellas, nuestras representaciones y nuestra cultura–. No sólo las tiene por apariencias ilusorias. Al buscar su origen en la estructura biológica de los organismos, es decir, en definitiva, en los movimientos y procesos materiales que constituyen la realidad del universo, da cuenta de ellas. Se siguen entonces dos consecuencias a las que conviene enfrentarse.

Por un lado, nuestra vida ya no se pertenece, ya no es algo autónomo que tenga en sí su fundamento, sus razones, sus leyes. Sus leyes son las de una realidad ajena, ciega, que no siente nada y no se siente a sí misma, que no «piensa», que no tiene ninguna relación con la realidad de nuestra vida; y que no la determina lo más mínimo, sometiéndola así a unas regulaciones que ella ignora. Y así, el principio de su acción, sus modalidades, la significación que le confiere, se le escapan de igual modo que los de sus placeres, sus angustias o sus penas. El beso que intercambian los amantes no es más que un bombardeo de partículas microfísicas.

Por otro lado, es este mundo del que se ha retirado la vida, este mundo despojado de toda cualidad sensible, ajeno a toda impresión, lo que hay que tratar de concebir, puesto que de ahora en adelante es aquello que define simultáneamente nuestra realidad verdadera y nuestro destino. En un primer momento, semejante concepción parece difícil. Cómo imaginar ese lugar que escapa por completo a nuestros sentidos, a propósito del cual nada pueden éstos enseñarnos, esos torbellinos de partículas, esas cargas o descargas de energía que no conocen ni el frío ni el calor, ni la luz ni la sombra, ni distancia ni proximidad, ni designio de ningún tipo, ni bien ni mal, que no tienen ninguna de nuestras señales, ningún contacto entre sí, ni atracción ni repulsión en el sentido que nosotros damos a estas palabras, de suerte que todo lo que podemos decir de ellos nunca será otra cosa que una red de metáforas ingenuas y desplazadas. Metáforas que de ser cierto, como se ha dicho, que algo como un peso nunca adviene si no es entre unas manos que se esfuerzan en levantarlo, no tienen ningún «peso», ninguna «masa», ninguna «velocidad», y ello a pesar de todos los parámetros con los que se trata de determinar esas «cualidades primeras».

«El silencio eterno de esos espacios infinitos [...]». Hay que comprender, pues, que ese «silencio» no tiene nada que ver con

lo que nosotros designamos por tal, ese estado venturoso que se apodera de nosotros cuando, llegados a algún sitio apartado, tras haber franqueado el atrio de un claustro, escapamos por un momento al tumulto del mundo. Ese silencio mantiene una referencia esencial con el universo de sonidos del que resulta ser variación privilegiada –ese silencio es *audible*–. En el universo de la nueva ciencia *no es posible sonido alguno*: jamás lo ha habido y jamás lo habrá. Prescrita por la reducción fenomenológica, esa ausencia de todo ruido concebible es una condición estructural de ese «universo», pertenece a su definición, a su estatuto. Por ello podemos decir de ese silencio que es eterno.

Pascal le añadió el terror que produce. Con toda justicia. Ese silencio «eterno» es terrorífico no por efecto de la atormentada sensibilidad del autor de los *Pensamientos*, sino porque es inhumano. Simple nombre al fin y al cabo para designar aquello que ya no tiene ningún nombre en ninguna lengua, aquello que, despojado de toda cualidad humana, de toda amabilidad, de toda afinidad con nosotros, lo mismo y más incluso que un esqueleto respecto de su carne, ya no está ahí para nadie. Es lo inhumano lo que aterroriza. No obstante, por muy terrorífico que sea, lo inhumano, en verdad, nunca lo es del todo. Es a nosotros, seres humanos, a quienes se nos descubre como tal. En sí mismo, pasado por la criba de la reducción galileana, devenido ese conjunto de cuerpos materiales insensibles que ya no son más que el correlato de proposiciones geométricas, el universo «real» de la modernidad es tan ajeno al terror como al sonido, a la luz o al «silencio»: tan lejano a nosotros que resulta un problema saber cómo podemos formarnos todavía su concepto inconcebible.

¿Cómo alcanzarlo, cómo ir a su encuentro, cómo abrirnos a él? ¿Cómo renovar una relación con aquello con lo que aparentemente ya no tenemos ninguna? La reducción galileana aporta la respuesta a la pregunta que plantea. Un conocimiento, él mismo ajeno a todas las determinaciones humanas, nos conduce directamente a esos cuerpos materiales extensos ajenos a nuestra sensibilidad, a nuestras necesidades, indiferentes a nuestros deseos, sustraídos a nuestras miradas así como a nuestra consideración, literalmente inaudibles, encerrados para siempre en su silencio monstruoso: el conocimiento geométrico, en perfecta conveniencia y adecuación a sus formas y figuras. Y lo hace en la evidencia clara y distinta de sus teoremas, que nos introducen

en el corazón de lo que permanecía oculto en el gran Libro hasta que un descubridor genial descifró su lengua. Más terror, en efecto: la seguridad de la racionalidad, el pathos venturoso de una verdad que no puede ser otra que aquello que nos muestra en la luz de su evidencia.

§ 18 *La contra-reducción cartesiana.*

Ahora bien, la geometría es a su vez un problema. Sigamos un instante la extraordinaria secuencia ideal que sucede a la invención galileana. Las ideas de Galileo se difunden rápidamente en la primera mitad del siglo XVII. Son retomadas por Descartes, que se da cuenta enseguida de las inmensas posibilidades que abren al saber humano. La prueba de la fascinación que ejerce a sus ojos la intuición decisiva de ubicar la geometría en el principio del conocimiento del universo material, la encontramos en el famoso análisis del pedazo de cera de la «Meditación segunda». ¿Cómo no reconocer lo que hemos denominado el análisis eidético del cuerpo al que procede el *Saggiatore*? La variación de las cualidades sensibles de un cuerpo, en este caso el pedazo de cera que Descartes imagina que se calienta, pone de manifiesto el carácter inesencial de sus propiedades, que pueden cambiar y desaparecer mientras subsiste aquello invariable que constituye la esencia de ese cuerpo, a saber, su extensión. «Mas he aquí que, mientras estoy hablando, es acercado al fuego. Lo que restaba de sabor se exhala; el olor se desvanece; el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas se le puede tocar y, si lo golpeamos, ya no producirá sonido alguno. Tras cambios tales, ¿permanece la misma cera? Hay que confesar que sí: nadie lo negará [...]»[3]. Descartes, con todo, no se contenta con retomar la intuición fundamental de la física galileana; propone, gracias al sistema de abscisas y ordenadas, una formulación matemática de las determinaciones geométricas de los cuerpos. Se ha cumplido el acto

3. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, 28. [*N. de los T.*]

proto-fundador de la ciencia moderna: el conocimiento geométrico-matemático objetivo del universo material en cuanto correlato de semejante conocimiento.

Lo sorprendente en esta secuencia de ideas que van a determinar la ciencia moderna y, a través de ella, a modelar la modernidad, es que, en cierto modo, Descartes defiende inmediatamente la opinión contraria. Galileo ha reducido el contenido real del mundo a esos cuerpos materiales extensos que son el nuevo objeto de la ciencia físico-matemática, que ella conoce en la evidencia de sus proposiciones racionales y universalizables. En cuanto a las apariencias sensibles, a los cuerpos o al universo sensible, a la sensibilidad, a la subjetividad en general, los ha dejado fuera del campo de investigación de la nueva ciencia, confiando a ésta todo lo más el cuidado de producir una explicación causal de los mismos.

Descartes practica una contra-reducción. A pesar de que sigue a Galileo en su obra fundadora de la nueva ciencia y la culmina en el proyecto de su matematización generalizada, sin embargo no considera las apariciones subjetivas, las impresiones, las volíciones, la afectividad como ilusiones. ¿Qué puede significar por otra parte tener a la tristeza por una ilusión? Dado que la experimento y tal como la experimento, o mejor, dado que ella se experimenta a sí misma tal como lo hace, se cumple en ella una revelación originaria e incontestable, la de la tristeza, infinitamente más cierta que la aparición del mundo. ¿Acaso no ha mostrado el §26 de las *Pasiones del alma* que esa auto-revelación de la tristeza se produce en ausencia del mundo y de su evidencia reputada de engañosa? Tal es la significación radical de la contra-reducción cartesiana: *todo lo que la reducción galileana había descartado del conocimiento racional del universo real, a título de «apariencia» o «ilusión», de «nombre» o «convención», la contra-reducción lo recoge en sí para hacer de ello lo más cierto y esencial de la realidad del universo*: las *cogitationes*, cristales de certidumbre absoluta. Más aún: esas *cogitationes* que la reducción galileana pretendía excluir del conocimiento del universo real devienen, en virtud de una inversión decisiva, la condición ineludible de este conocimiento y su fundamento.

El análisis eidético del cuerpo que se nos propone en la «Meditación segunda», cuando Descartes calienta su pedazo de cera, no se limita a repetir la reducción galileana: difiere de ella por un

matiz que modifica su sentido hasta el punto de invertirlo. Galileo, físico, trabaja en la determinación del objeto de su ciencia, en despegarlo de la apariencia que disimula su verdadera naturaleza. La geometría se impone como el modo adecuado de conocimiento de la naturaleza porque ésta, puesta al desnudo por la eliminación de las cualidades sensibles, es una sustancia material extensa. El análisis galileano es un análisis ontológico del cuerpo. En sentido inverso, según una pertinente observación de Ferdinand Alquié[4], cuando tiene lugar el análisis del pedazo de cera en la «Segunda meditación», el conjunto de los cuerpos que componen el contenido del mundo es tenido por dudoso, igualmente que todo lo que yo veo. Por lo tanto, no es de la naturaleza de los cuerpos, que quizá no existan, de lo que aquí se trata, sino de la posibilidad de conocerlos, del modo de su conocimiento –en el caso de que existieran–.

El análisis cartesiano es un análisis fenomenológico. No se puede comprender si no se lo sitúa de nuevo en la problemática del cogito a la que pertenece. Dejando de lado las cosas, al preguntarse por el modo de su aparecer, al suponer la duplicidad de este último, se sitúa de golpe en la dimensión de las *cogitationes*: dentro de éstas es donde se desarrolla. Por un lado, y esto es lo primero en lo que Descartes sigue a Galileo, las cualidades sensibles no tienen su sede en el cuerpo, residen en el alma: en esto consisten las *cogitationes*. Cuando, descartadas por esta razón del conocimiento del pedazo de cera, son reemplazadas por la intuición geométrica de la extensión y sus figuras, dicha intuición se refiere con seguridad a una exterioridad, es precisamente la intuición de ésta, de una *res extensa*. Pero por otro lado, ¿cómo olvidar la teoría más radical del cogito en la que tanto hemos insistido? El *intueri*, el ver del entendimiento que conoce la *res extensa* y sus propiedades, por ejemplo, la de recibir las figuras hasta el infinito, es en sí misma una *cogitatio*; está dada a sí misma, ya no en un ver sino del mismo modo que una sensación, una tristeza o cualquier otra pasión: en la autodonación de la vida absoluta. Sensación, sentimiento, visión intuitiva del entendimiento, sólo establecen una jerarquía entre las *cogitationes*, por otra parte completamente relativa, ya que de lo

4. R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, édition de F. Alquié, Garnier, Paris 1967, t. II, 425, notas 2 y 3.

único que se trata es de evaluar su aptitud de cara al conocimiento de esa naturaleza simple y particular que es la *res extensa*.

Como se ve, para Descartes el cuerpo –el cuerpo comprendido, siguiendo a Galileo, como *res extensa*– no resulta cierto por el hecho de su pertenencia al mundo, sino por el conocimiento que tengo de él. Sólo porque mi percepción del cuerpo, es decir, la intuición intelectual de su extensión, es cierta, ese cuerpo podrá ser puesto a su vez como cierto. Pero la intuición intelectual de la extensión no es ella misma cierta sino porque es una *cogitatio*. Tal es la significación de la contra-reducción practicada por Descartes en el mismo momento en que retoma por su cuenta la invención galileana: lejos de que la verdad del cuerpo descarte la de la impresión y la de la subjetividad en general, al contrario, es la certeza absoluta de la percepción subjetiva del cuerpo, en calidad de *cogitatio* cierta, lo que ha de ser capaz de fundar la certeza del universo y la de su conocimiento. Están puestas a partir de ahora las condiciones para una inversión de la perspectiva abierta por Galileo, perspectiva que será la de la ciencia moderna y la de la modernidad entera.

§ 19 *La crítica husserliana de la reducción galileana en la* Krisis.

En su último gran trabajo publicado, la *Krisis*, Husserl llevó a cabo su pleno desarrollo. Como Descartes, Husserl tampoco dudaba de la fecundidad del supuesto galileano, cuyos impresionantes resultados, tres siglos más tarde, tenía además a la vista. Como Descartes, y a decir verdad siguiéndole, percibe que ese supuesto implica otros que limitan su alcance de manera singular. Con todo, esos últimos supuestos sin los cuales la construcción galileana de la ciencia moderna resulta imposible, nunca han sido tomados en consideración por ésta. En ello consiste la crítica fenomenológica a la reducción galileana: no en el hecho de poner en duda la amplitud o el valor de los conocimientos que la ciencia produce sin cesar, sino en la denuncia del olvido de su fundamento último. Nos encontramos con que la toma de conciencia de este último nos reconduce ineluctablemente a lo que Galileo creía poder descartar: las cualidades sensibles, la sensibilidad, la subjetividad en general.

Por tanto, lo que Husserl reprocha al universo galileano de la ciencia moderna es que se erija como absoluto: un universo que de algún modo sería verdadero en sí y que no hallaría su verdad sino en sí mismo. No obstante, basta con reflexionar sobre el análisis del universo al que procede la reducción, para reconocer inmediatamente hasta qué punto es vana esa pretensión de autonomía. El universo, nos dice Galileo, es un Libro escrito en una lengua cuyos caracteres son figuras geométricas. Sin embargo, ninguna de estas figuras existe en el mundo real. En el mundo real no hay ni líneas, ni círculos, ni triángulos, ni cuadrados, sólo redondeles, marcas vagas como el borde de un camino o de un río, la sección de una plancha, el reborde de una mesa y otros trazos aproximativos que *además son todos apariciones sensibles, con sus «formas» también sensibles*. Una línea o un círculo en el sentido de la geometría es una entidad ideal cuya existencia, que no se encuentra en parte alguna del universo material, procede en cada caso de una operación de la conciencia, operación que llamamos con justicia transcendental, por cuanto que no es otra cosa que la condición de posibilidad de la formación de esa línea, o de ese círculo, o de toda entidad ideal en general. El conjunto de las figuras geométricas y, de igual manera, de sus formulaciones matemáticas, suponen otras tantas «realizaciones» de la conciencia transcendental sin las cuales no tendrían lugar. Pero estas realizaciones tienen su sede en la subjetividad de la vida transcendental, de la que no son más que sus diversas modalidades. Lejos de que la reducción que conduce a la ciencia moderna, a la delimitación de su dominio y a la definición de sus procedimientos, pueda hacer abstracción de la subjetividad, permanece pendiente de ésta y la presupone constantemente.

Las idealidades que forman el contenido de las teorías científicas, empero, no proceden sólo de las operaciones constitutivas de la conciencia transcendental, no pueden prescindir tampoco de este mundo sensible que Galileo quería ahorrarse, viendo en él a lo sumo un tejido de apariencias de las que la ciencia habría de dar cuenta. Las idealidades científicas no pertenecen ciertamente a este mundo, provienen de una actividad intelectual del espíritu, del que por consiguiente obtienen tanto su naturaleza como su existencia. ¿En qué consiste esta actividad? Se trata de un proceso de ideación cuyo funcionamiento ya hemos visto en la teoría de la constitución de las esencias y de la intuición eidética, en

la que el método fenomenológico, presa de la aporía, solicitaba su última oportunidad. Limitémonos a recordar que la actividad de la ideación toma su punto de partida en los datos singulares que son en este caso las formas sensibles de la percepción ordinaria. Es a partir de éstos, al dejar de lado su carácter sensible, singular, vago y aproximativo (por ejemplo, el espesor, el color, las irregularidades de una «recta» trazada con la tiza por el profesor en la pizarra en el curso de una demostración), al no retener más que el principio intelectual que ha presidido la construcción de semejante línea –su definición geométrica–, como el proceso de ideación produce las figuras puras e ideales de la geometría. Pese a que no pertenecen al mundo de la sensibilidad, las idealidades geométricas no dejan de mantener con él una relación esencial en calidad de su lugar de origen.

La intuición galileana del poder de inteligibilidad de las idealidades geométricas respecto a este mundo ha sido posible precisamente porque llevan en sí esta referencia al mundo sensible del que provienen. Así es también como dicha intuición resulta fundamentada en última instancia. Las idealidades de la ciencia galileana no sólo remiten al mundo sensible a partir del cual se construyen, sino que carecen de sentido a no ser con relación a él. Lo que justifica el conjunto de las teorías galileanas es su referencia a dicho mundo en calidad de principios explicativos de su realidad, pero también de sus apariencias sensibles.

La teoría de la luz, por ejemplo. ¿La sub-estructura físico-matemática que despliega tiene otro fin que el de dar cuenta de los fenómenos luminosos en cuanto fenómenos sensibles? Y ello, no porque el dominio o la manipulación de estos últimos presentase una utilidad evidente para el hombre, sino en razón de su finalidad propiamente teórica, del deseo de explicar y comprender inmanente a todo espíritu. En el mismo plano teórico, no obstante, ¿se limita verdaderamente a un interés general de conocimiento la toma en consideración de esos fenómenos luminosos? ¿No está ya implícita su intervención en la construcción misma de la teoría, como el momento siempre presente de una *verificación*, independientemente de la cual la teoría no pasa de ser un sueño, aunque sea un sueño matemático? En el momento en que la teoría se presenta como un conjunto coherente abstracto, ¿tiende su pretensión de verdad a otra cosa que no sea a un fenómeno sensible, a la aparición o no de un relámpago luminoso sobre una pan-

talla? Por tanto, toda la estructura físico-matemática de la teoría aparece suspendida de un dato sensible y, finalmente, de un conjunto de fenómenos sensibles que la ciencia trata de explicar. Como si esos fenómenos no fuesen sólo el punto de partida de la ciencia, sino su referencia insuperable, su significación y su legitimación últimas.

Éste es, pues, el doble límite de la reducción galileana. Por una parte, la subjetividad transcendental imposible de descartar en la medida en que la nueva ciencia toma de ella su contenido propiamente teórico. Por otra, el mundo sensible al que inevitablemente se refiere ese contenido. Hemos sugerido el carácter inhumano de un mundo despojado de toda cualidad sensible –su carácter aterrador–. Un mundo en el que los gestos humanos, tanto los más tiernos como los más ordinarios, se reducirían a procesos materiales inertes similares a los que estudia la física –a bombardeos de partículas–. Vemos ahora que semejante mundo de partículas *insensibles* –en el que no habría ni frescura, ni olor, ni luz, ni sombra, ni sonido, ni color, ni dulzura, ni encanto– no sólo sería un mundo inhabitable: es un mundo *imposible*, si es verdad que un mundo sólo puede existir para nosotros si mantiene una relación última con nosotros, incluso cuando ésta se redujese a una eflorescencia sensible, a una sensación. Por lo tanto, es menester regresar del mundo-de-la-ciencia, que no es más que un mundo abstracto, incapaz de subsistir por sí mismo o, si se prefiere, de existir para nosotros, al mundo sensible que el mundo-de-la-ciencia presupone y al que se refiere bajo todos los aspectos. El análisis ontológico del cuerpo en que consiste la reducción galileana y que ha abierto el espacio de la ciencia moderna es inseparable de un análisis fenomenológico, a cuyos ojos la apariencia tomada por ilusión permanece como el α y la ω, como el fundamento inevitable.

Un último comentario pondrá de relieve los límites de la reducción galileana. Coloquémonos por última vez en el interior de su mirada, sin ver más que lo que ella ve, suponiendo adquirida, a la inversa, la totalidad de los conocimientos que hace posible. El Dios galileano omnisciente, que saca todo del universo material y, por ende, de la estructura todavía por nosotros denominada, de manera obsoleta, «biológica» de las diversas especies animales –de la que según Galileo provienen todas las series de sensaciones que pueden experimentar– ese Dios no conocería

ninguna de ellas, no tendría ninguna idea de lo rojo, de lo negro, de lo amarillo ni de ningún color; ninguna idea del sonido ni de la música, del olor, de los perfumes, de lo que es agradable ni de lo desagradable, amable o detestable. No tendría ni podría tener idea alguna de ello. Extraño Dios, en verdad, o sea, extraña Ciencia también la que hoy se presenta desde la escuela como único saber verdadero y que, para ser sinceros, al término de su prodigioso desarrollo, sabe de ello todavía mucho menos que el niño más retrasado o el más primitivo de los primitivos. Para decirlo con Descartes, hay una creación de las verdades sensibles de la que una ciencia circunscrita al campo de la naturaleza material nunca podrá saber nada.

§ 20 *Vuelta al análisis del cuerpo sensible mundano. La remisión del cuerpo sentido al cuerpo transcendental que lo siente. La ambivalencia del concepto de «sensible».*

Cerremos el paréntesis galileano, la falaz identificación del cuerpo en general, de la «esencia» del cuerpo con el cuerpo material extenso, con la *res extensa*, y volvamos al mundo sensible que es en el que viven los hombres. En el mundo sensible está el cuerpo sensible. Este punto de partida de nuestra reflexión no es tan simple como parece. La inversión de la fenomenología a que acabamos de proceder en la primera parte de este ensayo nos obliga a llevar a cabo desde ahora una descomposición del cuerpo sensible, inmediatamente implicada en la del «mundo sensible». «Mundo» significa un aparecer, la venida fuera del Afuera, el «fuera de sí» del horizonte temporal en el que deviene visible todo lo que se nos muestra de este modo. A este aparecer puro del mundo, cuya incapacidad para poner por sí mismo su contenido hemos mostrado, se opone, pues, este último, o sea, el cuerpo sensible. Éste precisamente ya no debe su existencia al aparecer del mundo, sino a la sensibilidad. El cuerpo sensible se propone en primer lugar, en efecto, como cuerpo sentido, cuerpo que es visto, que puede ser tocado, que produce un sonido si se lo golpea, que tiene un olor, aquel dulce olor a miel del pedazo de cera, que es liso o rugoso, frío o caliente, seco o húmedo, duro o

blando. El sentido común, y de acuerdo con él la mayor parte de las teorías del cuerpo, se sustenta sobre este cuerpo sentido que es también un objeto del mundo. Es justamente en el mundo donde vemos este cuerpo; es en el mundo donde lo golpeamos para ver si se trata de vidrio o de cristal; es en el mundo donde oímos el sonido sordo o ligero que produce, así como es en el mundo donde la superficie de un cuerpo parece lisa o rugosa; es a su alrededor, todavía en el mundo, donde flota su olor.

Mientras el cuerpo sensible se considere como cuerpo sentido, su pertenencia al mundo no está puesta claramente en tela de juicio. Al igual que es en el mundo donde se extiende la sustancia real de este cuerpo –y esto, a decir verdad, tanto para la percepción ordinaria de los antiguos como para la de los modernos–, es en él también, en una suerte de extensión, donde se dis-ponen, se extienden o irradian sus «cualidades sensibles». Entonces, ¿acaso el mundo –y nosotros siempre entendemos por ello su aparecer, el Ek-stasis de su exterioridad– no retoma en sí, no «contiene» precisamente ese «contenido sensible» que se extiende sobre los objetos y se expone en ellos, desplegándose como ellos, con ellos, en el despliegue del horizonte donde el mundo se exterioriza y se nos aparece?

El paralogismo de lo que hay que llamar con claridad un realismo grosero reside en la ilusión en virtud de la cual el mundo sensible constituiría una realidad autónoma, y ello debido a que la cualidad sensible encontraría en él la condición fenomenológica de su aparición, en calidad de cualidad sensible externa que toma por ello esa aparición de su exterioridad. Ahora bien, esto no es exclusivo del sentido común, habita todos los pensamientos que, confesándolo o no, consideran el cuerpo como un *objeto sensible mundano*. O, para decirlo de otro modo, el contenido sensible del mundo como un en-sí. Hay, pues, un Sensible puro, algo que a la vez posee una textura impresiva –que es rojo, sombreado, sonoro, doloroso, nauseabundo–, pero cuyo aparecer no es en menor medida el «afuera» del mundo. El análisis esencial de Galileo, en lo que tiene de verdadero e inalterable, tal como fue retomado por Descartes en la problemática del cogito, ha denunciado esa ilusión. Un cuerpo mundano reducido a lo que debe al mundo, un cuerpo externo reducido a su exterioridad, un cuerpo extenso, no posee en cuanto tal ninguna materia impresiva, ninguna cualidad sensible, en efecto; ya no es más rojo que dolo-

roso, nauseabundo o corroído. El estrato sensible, axiológico, afectivo, del mundo no proviene ya de su estructura ek-stática, como tampoco viene el contenido impresivo del flujo husserliano de su forma de flujo.

Desde entonces ya no es posible descartar semejante evidencia. Todo cuerpo sentido presupone otro cuerpo que lo siente; todo cuerpo visto presupone un poder de visión y la puesta en acción de ese poder, su operación o, como decimos nosotros, su realización; todo cuerpo sonoro, un poder de oír, la operación, la realización de un tal poder; todo cuerpo tocado, palpado, recorrido por la mano que lo toca, el poder de tocar, su puesta en acción, *pero también el poder de mover ese poder de tocar –la mano que toca, la puesta en acción por tanto, la operación, las realizaciones tanto de ese segundo poder como del primero–*. E igualmente para el olor, para todo lo que puede ser olido y cuyo ser-olido implica en cada caso un poder de oler sin el que no sería.

De este modo, somos remitidos ineluctablemente desde un cuerpo sensible mundano, objeto del mundo, a un cuerpo de orden completamente distinto: un cuerpo transcendental provisto de los poderes fundamentales del ver, el sentir, el tocar, el oír, el mover y el moverse, y definido por ellos. Cuerpo «transcendental» en cuanto condición de posibilidad de un cuerpo sentido, mundano. Cuerpo sentiente y ya no sentido, dador y ya no dado, un cuerpo que da el mundo y el conjunto de los cuerpos sentidos en él –nuestro propio cuerpo, por tanto, en calidad de cuerpo que es a su vez sentido en el mundo, entre los otros cuerpos mundanos–. Un cuerpo-sujeto, opuesto a un cuerpo-objeto del que es su condición. Un «cuerpo subjetivo» *a priori* diferente del cuerpo objetivo, en el sentido de que aparece como su fundamento. Un cuerpo subjetivo transcendental, que da y que siente el cuerpo sentido y dado por él –todo cuerpo objetivo mundano–. Este cuerpo originario y fundador requiere en primer lugar una consideración teórica.

Ésta nos pone en presencia de problemas difíciles, cada uno de los cuales debe ser claramente percibido y tratado por sí mismo. Sin embargo, la dificultad no sólo surge de la pluralidad de las cuestiones suscitadas, tales como la esencia del cuerpo originario, su relación con el cuerpo mundano, el principio de la diferencia que se instaura dentro de los cuerpos mundanos entre los cuerpos de la naturaleza y un cuerpo como el nuestro –a saber,

nuestro cuerpo transcendental en cuanto que aparece también, presuntamente, bajo el aspecto de un cuerpo mundano–, o incluso la relación entre nuestro cuerpo y el del otro, ya se trate de una relación entre nuestros cuerpos transcendentales o entre nuestros cuerpos mundanos, etc. A lo que se añade la cuestión de la relación entre las cualidades sensibles y las impresiones, entre éstas y los poderes fundamentales (visión, audición, etc.) que co-constituyen el cuerpo originario al que el cuerpo objetivo debe su naturaleza y sus propiedades. La lista no es cerrada.

La dificultad radica, en primer lugar, en el orden que conviene seguir a la hora de abordar todas estas cuestiones. A este respecto, ciertamente disponemos ya de algunas indicaciones decisivas. El orden de una investigación consiste ciertamente en el método que debe seguir para alcanzar su objeto. De acuerdo con los supuestos de la fenomenología es su propio objeto el que funda su método, es el aparecer puro el que constituye, decimos, la vía de acceso que conduce hasta él. Estos supuestos generales de la fenomenología revisten una significación rigurosa cuando el análisis de la fenomenicidad ha hecho estallar la unidad ilusoria de su concepto. Hemos disociado así dos modos fundamentales de acuerdo con los cuales se fenomeniza la fenomenicidad pura, oponiendo a la interpretación monótona del *phainomenon* griego la dualidad fundamental del aparecer, su «duplicidad». Ésta es la que ha de guiar nuestra marcha, la que regulará el orden de las cuestiones que tiene que elaborar. ¿No hemos reconocido, en efecto, que se proponen dos vías *a priori* para el análisis del cuerpo, según se confíe el aparecer de éste último al Ek-stasis del mundo o al pathos de la vida?

Siguiendo la primera vía hemos encontrado naturalmente el cuerpo mundano, el cuerpo que se nos muestra en el mundo y que al mismo tiempo parece constituir su contenido. El carácter sensible de este cuerpo (que la reducción galileana no llega a eliminar) ha hecho surgir una primera dificultad: el carácter sensible del cuerpo es inexplicable a partir del mundo y de su aparecer. Por esta razón, se nos remite ineluctablemente del cuerpo sensible, en calidad de cuerpo sentido, al cuerpo que lo siente: *un cuerpo que ya no es objeto de la experiencia sino su principio.* Este cuerpo principio de la experiencia, condición de su posibilidad –este cuerpo transcendental–, está compuesto, decimos, por un conjunto de poderes fundamentales. Éstos no son otra cosa

que los *sentidos tradicionales. Pero la estructura de cada uno de estos sentidos es una estructura ek-stática.* Cada sentido es un «sentido de lo lejano». La vista, por ejemplo, lleva a lo lejos, más allá de las primeras casas que bordean el río, a través del campo, hasta la cima de la colina, a los árboles que la cubren, y más allá todavía, hasta el cielo, hasta las últimas estrellas. Los objetos más próximos, los que nos rodean, permanecen en la misma lejanía. La distancia que nos separa de ellos no es en principio más que una distancia espacial, que puede ser ciertamente mayor o menor: es la exterioridad transcendental del mundo cuya estructura es el horizonte tridimensional del tiempo, que precede, haciéndola posible, a la intuición del espacio y que no podría depender de ella. Esta exterioridad originaria no puede ser abolida sin abolir al mismo tiempo la posibilidad misma de la visión. E igualmente para cada uno de nuestros sentidos: todos ellos nos lanzan fuera, de tal suerte que todo lo que es sentido por nosotros lo es siempre fuera de nosotros, como diferente del poder que lo siente por cuanto que semejante poder es el del diferimiento, el Ekstasis del mundo. Es así como todo sonido resuena en el mundo, así como el olor flota alrededor de la flor, el perfume alrededor del rostro, alrededor de nosotros. ¿No podemos, sin embargo, tocar un objeto en un contacto inmediato, apretar nuestro dedo contra su superficie? Es cierto: lo que tocamos en ese contacto, lo que está contra nosotros, completamente contra nosotros, es lo externo mismo –la madera de esta mesa, el muro, mi propio cuerpo en cuanto lo hago objeto de uno de mis sentidos, pero que, al mismo tiempo, se convierte para mí en algo externo–.

No obstante, si todos nuestros sentidos son sentidos de lo «lejano», si la estructura de cada uno de los poderes que componen nuestro cuerpo transcendental es una estructura ek-stática, de modo que todo lo que sentimos nos resulta externo, no puede escapársenos esta consecuencia paradójica: lejos de ser incapaz de fundar el carácter sensible del cuerpo y, así, del contenido cuyo aparecer permite, el aparecer del mundo sería, al contrario, su condición. Queríamos preguntarnos por la subjetividad de ese cuerpo transcendental que ya no es un objeto de experiencia, sino su principio. Reconocemos sin dificultad el verdadero nombre de esa subjetividad que adopta la fenomenicidad del mundo y es idéntica a ella: es la intencionalidad, el rebasamiento fuera de sí que permite ver en la luz de ese «fuera de

sí» que es el mundo. Al mismo tiempo, queda desenmascarado el sofisma que consiste en atribuir a los sentidos del cuerpo transcendental el carácter sensible de lo que nos dan a sentir como externo a nosotros: lo que explican en su transcendencia es ese carácter externo –de ningún modo el carácter sensible de lo sentido: la materia impresiva de lo rojo, de lo frío o de lo caliente, la resonancia afectiva de un sonido o de un olor que no sabemos si están en nosotros o en las cosas–.

Lo que aquí se exige es un *análisis eidético, ya no del cuerpo material, sino de la sensibilidad*, cuyo concepto permanece tradicionalmente sumergido en una oscuridad casi completa. Consideremos, pues, de nuevo esas realizaciones del cuerpo transcendental que efectivamente nos abren a las cosas, dándonoslas de ese modo tan particular que consiste en sentirlas, que son las realizaciones de nuestros sentidos, de la vista, el oído, el tacto. Esas realizaciones son innegablemente intencionales: se elevan hacia el mundo. En ese movimiento de rebasamiento hacia fuera, permiten ver aquello cuya visualización asegura dicho «afuera». La experiencia de sentir toma su posibilidad en cada caso de esta venida afuera: ya se cumpla, hablando en propiedad, como una visión, como una audición, o como el acto de respirar el olor, de gustar un manjar o de tocar un objeto. Ver, en sentido fenomenológico, como sinónimo de captar *–sehen und fassen–*, se refiere a ese resplandor transcendental que no es ni la luz del sol, ni la de la electricidad, y en el cual, sin embargo, independientemente de todo resplandor natural o artificial, las cosas se nos están apareciendo ya. En la oscuridad de mi habitación, yo «veo» sin embargo esta oscuridad, toco mi mesilla, oigo el silencio *que me rodea*.

Si ver, oír, tocar llevan en cada caso en sí mismos una intencionalidad, ya no es posible explicarlos a partir de unas estructuras y procesos inertes, en sí desprovistos de toda intencionalidad: lo primero a partir del ojo, lo segundo a partir del tacto, lo tercero a partir de la oreja. El conjunto de las realizaciones transcendentales de nuestros sentidos, nuestras sensaciones, las cualidades sensibles que nos permiten conocer, no podrían resultar de la organización biológica de esta clase de animales que somos. La explicación de Galileo está periclitada y, con ella, toda forma de materialismo, ya venga del sentido común o del cientifismo. Desde el punto de vista filosófico, resulta siempre absur-

do explicar una condición de posibilidad a partir de aquello que ella misma hace posible –en este caso, el cuerpo que siente a partir de lo sentido–.

§ 21 *El intento de superar la oposición entre el cuerpo sentiente y el cuerpo sentido: la problemática del último Merleau-Ponty y la absolutización de lo Sensible.*

Esta dualidad insuperable de los dos cuerpos, el uno principio de experiencia y el otro objeto suyo, nos pone por primera vez en presencia de la extrema ambigüedad del concepto de sensibilidad. Ésta reviste, en efecto, dos significados totalmente diferentes cuando se habla, como se hace normalmente, del «cuerpo sensible». Se trata, por un lado, del cuerpo sentido y, por otro, del cuerpo que lo siente; el primero, el cuerpo inerte de la naturaleza material, en sí mismo opaco, ciego, desprovisto precisamente del poder de sentir que define la esencia del segundo, el cual constituye la condición de posibilidad del primero, haciendo de él lo que es. «Sensible», por tanto, designa a la vez la capacidad de sentir y aquello que desde siempre se encuentra privado de ella. *El hecho extraordinario de que nuestro propio cuerpo pueda ser considerado y descrito desde estos dos puntos de vista originariamente diferentes e incompatibles, que parece, más aún, reunirlos en él hasta el punto de que se comprende a partir de esta dualidad*, ha contribuido no poco a la confusión de la que hablamos.

Al tomar en consideración nuestro propio cuerpo en lugar de un cuerpo natural cualquiera, la dificultad pierde en verdad su evidencia. ¿Nuestro propio cuerpo no es en efecto eso, un cuerpo que siente al mismo tiempo que es sentido –y sentido por él mismo–? «Sensible», por tanto, según las dos acepciones que queremos disociar. La «confusión» de lo sensible no nos remitiría entonces a su naturaleza verdadera, permitiéndonos apercibirlo al fin. «Sensible»: el par sentiente/sentido, tomados los dos juntos, indisolublemente. «Visible», en un sentido tan radical como imprevisto: portando en él al Vidente que lo ve, el Vidente apretado contra lo que ve, retomado por ello, iluminando lo que

no deviene visible más que al haber absorbido al Vidente en él, haciéndose uno en lo sucesivo con él: esta materia fluorescente que forma el tejido del mundo, estas apariciones sin solución de continuidad; este Sensible y este Visible puros, confundidos, al ser por fin reconocidos en sí mismos –esta carne del mundo, esta carne luminosa cuya luz es el aparecer del mundo–.

Y todo esto –la absurdidad de una carne ya por siempre semejante a la de los despellejados vivos, a la del sátiro Marsias o a la de san Bartolomé–, esa carne ek-stática, arrancada de sí, separada de sí, colocada fuera de sí, huyendo de sí misma en el horizonte; esa carne lejana por siempre, mundana, ignorante de la carga de ser sí misma y de ser un Sí inexorablemente ligado a sí, destinada a residir en sí misma, aplastada contra sí misma en el sufrir indivisible de su pathos infranqueable; esa carne translúcida, transparente, reducida a una película sin espesor, que no es la carne de nadie sino sólo la del mundo, todo ello, ese fajo de paradojas que despojan nuestra carne de todo lo que hace de ella una carne, no sería tan absurdo si se pudiese descubrir su principio y su lugar en nuestro cuerpo.

Esto es posible en la medida en que se reduzca a la relación tocante/tocado (tocante/tangible), que también puede ser designada vidente/visible, ya que se trata, tras estas denominaciones referidas una tras otra a nuestros diversos sentidos, de la relación general del poder de sentir con aquello que siente, del cuerpo transcendental con el cuerpo sentido, de la estructura todavía incomprendida de la sensibilidad. Reducir nuestro cuerpo propio a semejante relación equivale a hacer de ésta un absoluto, a dar cuenta de ese cuerpo que es el nuestro, de su relación con el mundo sensible, de éste último sin que sea preciso recurrir a ninguna otra instancia.

Utilicemos esta relación como hace Merleau-Ponty en *Le Visible et l'Invisible*. Mi mano derecha, lo tocante, toca mi mano izquierda, lo tocado. Innegablemente, la estructura de esta relación es una estructura opositiva entre un cuerpo transcendental capaz de sentir, un cuerpo constituyente, y lo que no es sentido más que por él, constituido como tal. Pero esta relación es reversible. Ahora es la mano izquierda la que toca la mano derecha. Al mismo tiempo, su condición cambia completamente, se eleva al dominio que pertenece a lo constituyente, se convierte en lo tocante, el poder de sentir, mientras que la mano derecha sufre un

destino contrario: abandonando el dominio de lo constituyente pasa a ocupar el lugar de lo constituido, por así decirlo, entre las cosas. En esta inversión de papeles entre las dos manos, la estructura en cuyo interior se produce (tocante/tocado) no resulta abolida, sino que se mantiene. Contra toda lógica, sin embargo, Merleau-Ponty descalifica esta estructura opositiva de lo constituyente y lo constituido. Y ello porque, de manera tan subrepticia como ilegítima, ha procedido a *la extensión al mundo entero de la relación tocante/tocado, característica del cuerpo propio y que nunca se produce más que en él.*

Que la mano derecha que tocaba pierda su dominio de tocante quiere decir ahora, no sólo que ha devenido una parte tocada del cuerpo propio, sino una parte del mundo en general, por tanto, homogénea con él. Es, pues, el poder transcendental de sentir lo que, al insertarse en el mundo, da testimonio de su posibilidad permanente de devenir una cosa entre las demás cosas y semejante a ellas. A la inversa, cuando la mano derecha tocada, sita en el mundo, se convierte a su vez en la mano que toca, comparte con el mundo entero la condición que ella instala consigo en el nuevo registro que es ahora el suyo, el de un cuerpo transcendental, constituyente y constituido. De esta doble posibilidad de hacerse mundo, inherente, por un lado, al cuerpo transcendental –de convertirse de tocante en tocado–, e inherente, por otro, al mundo, susceptible de devenir cuerpo transcendental –de tocado a tocante– resulta lo Sensible de Merleau-Ponty: Sentiente/sentido, Tocante/tangible, Vidente/visible, todo a la vez y de consuno, el enlace, esa entidad tan ecléctica como inconcebible que pretende definir la única realidad, la realidad del mundo –aparecer y contenido confundidos–, el mundo sensible, la carne del mundo.

No se trata de dos momentos homogéneos, de modo que el Vidente «se encarna» en lo visible, que a su vez se «enrosca alrededor del Vidente», sino de uno solo, el de la realidad, de manera que, inicialmente, el ser que ve lo visible y el ser-visible del Vidente son uno solo. «El que ve no puede poseer lo visible más que siendo poseído por él, *si lo es*, si, por principio [...] es uno entre los visibles, capaz, por una singular inversión, de verlos, siendo uno de ellos». «El cuerpo nos une directamente con las cosas por su propia ontogénesis, soldando lo uno a lo otro [...] la masa sensible que es y la masa de lo sensible donde nace por segregación, y en la cual, como vidente, permanece abierto».

«De modo que el vidente, al ser captado en aquello que ve, todavía es él quien ve: hay un narcisismo fundamental de toda visión». El cuerpo, al fin, «es la Visibilidad ora errante ora reunida»[5], es decir, conjuntamente, el desfile de los cuerpos visibles, los *visibilia* y el poder transcendental que los ve. El poder transcendental de constitución –cuya elucidación sistemática ha perseguido la fenomenología husserliana, y a la que tantas penalidades ha costado alcanzar sus estructuras fundadoras–, resulta así aplastado contra lo constituido, reducido a esto último, confundido con ello, perdido, escamoteado. Y ello no por azar, sino por razones esenciales: porque permanece impensado el estatuto fenomenológico del poder de constitución. Absorbida en lo constituido, la teoría de la constitución cede su puesto a una descripción literaria que se acerca peligrosamente a la del realismo ingenuo. Al igual que Bergson antes que él, ¿acaso Merleau-Ponty no terminó engañado por su prestigiosa escritura, hasta el punto de reemplazar el análisis filosófico por unos sistemas de metáforas?

§ 22 *Desdoblamiento del cuerpo transcendental. La corporeidad originaria inmanente que encuentra su esencia en la vida.*

Antes de mostrar por qué es imposible extender al universo la estructura opositiva Tocante/tocado, entendida en su reversibilidad de principio, característica de nuestro cuerpo propio, que encuentra su lugar de emergencia y de ejercicio en él y sólo en él (todavía no se ha visto nunca que una piedra tocada por mi mano se ponga a su vez a tocar a ésta, a palparla, a acariciarla...), conviene reflexionar más adelante sobre semejante estructura. ¿Cómo aceptarla ingenuamente viéndola en acción en la experiencia más ordinaria, cuando una de nuestras manos toca efectivamente a la otra o es tocada por ella? Aquí como en cualquier parte, no se responde filosóficamente a la posibilidad transcendental y *apriorística* de un acto por el mero hecho de llevarlo a cabo. Ahora

5. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris 1964, respectivamente, 177-178, 179, 183, 181.

bien, esta posibilidad no atañe sólo al tacto, sino también a la visión, al oído, al gusto, al olfato; es la posibilidad del conjunto de nuestros sentidos, de nuestro cuerpo transcendental mismo.

Es entonces cuando la cuestión de la posibilidad transcendental de nuestro propio cuerpo, que nosotros mismos hemos llamado cuerpo transcendental, originario, constituyente, se desdobla extrañamente. Definido por el conjunto de nuestros sentidos, al devenir su actividad moneda de curso legal en las múltiples realizaciones del ver, del tocar, del oír, del sentir bajo todas sus formas, nuestro propio cuerpo es transcendental en el sentido de que hace posible todo aquello que es visto, oído, tocado por él, a saber, el conjunto de las cualidades y de los objetos sensibles que componen la realidad de nuestro mundo –un mundo, en efecto, sensible–. Que esta realidad sensible sea precisamente la de un mundo, resulta del hecho de que estos sentidos son sentidos de lo lejano: *el modo según el cual permiten sentir de diversas formas es la intencionalidad, ese hacer aparecer en la luz del horizonte ek-stático de visualización hacia el que la intencionalidad se lanza en cada ocasión.*

Sin embargo, como nos ha enseñado la inversión de la fenomenología, la intencionalidad –la intencionalidad del cuerpo transcendental que hace posibles los cuerpos sensibles y, por ende, el universo sensible en general– no constituye nunca por sí misma su propia condición de posibilidad: al abrirnos al mundo, al hacerlo manifiesto, es incapaz de asegurar la obra de la manifestación respecto a sí misma, incapaz de revelarse ella misma a sí. De este modo, somos invenciblemente remitidos desde la posibilidad transcendental del mundo sensible, que reside en el cuerpo transcendental intencional que permite sentirlo, a la posibilidad transcendental de ese cuerpo intencional mismo: *a la auto-revelación de la intencionalidad en la vida.*

Esta referencia de una posibilidad transcendental a otra es decisiva porque la segunda funda la primera. Cada una de las realizaciones transcendentales intencionales de nuestros diversos sentidos no puede cumplirse, darnos lo que nos da –la visión lo que es visto, la audición lo que es oído, el tacto lo que toca, el gusto lo que gusta, el olfato lo que respira– más que *si ella se revela originariamente a sí en la efectuación fenomenológica de la donación que cumple en calidad de donante.* Así es como, digámoslo con Descartes, una visión que no se sintiese a sí misma co-

mo vidente[6], en una auto-revelación diferente por naturaleza del aparecer en el que se le descubre aquello que ve, sería siempre incapaz de ver cualquier cosa. Y lo mismo sucede con cada una de las intencionalidades constitutivas de nuestros diversos sentidos. El cuerpo transcendental que nos abre al cuerpo sentido, ya se trate del nuestro o del de las cosas, reposa sobre una corporeidad mucho más originaria, transcendental en un sentido último, no intencional, no sensible, cuya esencia es la vida.

Se abre aquí la nueva vía –incluso una vía real, si no fuese tan raramente adoptada por la filosofía–, a saber, la vía de comprender el cuerpo desde la vida y ya no desde el mundo. Lo que ahora tenemos que preservar es la radicalidad de este nuevo enfoque. Los análisis del cuerpo a los que hemos procedido hasta ahora –principalmente dos de ellos: la crítica de la reducción galileana y la remisión del cuerpo sentido al cuerpo transcendental que lo siente– pertenecen todavía a la primera vía, manteniéndose una y otra bajo la perspectiva del mundo. Esto es evidente para la reducción galileana, que lleva a cabo a su manera una sustitución de lo sensible por lo inteligible sin volver a cuestionarse el modo de aparecer que permite la inteligibilidad de lo inteligible –igual, por otra parte, que la de lo sensible mismo–. La vuelta del cuerpo sentido al cuerpo transcendental que lo siente, al contrario, suscita la pregunta por la relación que se instaura entre ellos, de tal manera que esa relación es la intencionalidad. Tomada como algo obvio, ésta no introduce, como ya sabemos, ningún modo nuevo de aparecer distinto al del mundo. Muy al contrario: es en el Ek-stasis de éste último donde permite ver y sentir todo lo que adviene a nuestra experiencia *a título de objeto sentido fuera de nosotros*, que vibra y resuena en un mundo. Con ello, lo sensible se exfolia en un cuerpo-sujeto –un *cuerpo subjetivo*– y un cuerpo-objeto.

La fenomenología moderna ha contribuido al descubrimiento de ese cuerpo subjetivo en lugar de atenerse a la consideración tradicional del cuerpo como simple objeto. Ciertamente, no es baladí poner en el origen de nuestra experiencia, en lugar del «yo

6. «*Sentimus nos videre*», dice la famosa carta a Plempius del 3 de octubre de 1637, que opone nuestra propia visión, en cuanto visión fenomenológica efectiva, a la de los animales que precisamente no ven. Lo cual implica la inmanencia en el ver mismo de un sentir más antiguo que él y de otro orden, un auto-sentir sin el que el ver no vería. Cf. *A.T.*, IX, 28.

pienso» formal y vacío de Kant, un sujeto que es un cuerpo, un sujeto encarnado, como hace el «primer» Merleau-Ponty de la *Fenomenología de la percepción*[7]. El mundo al que tenemos acceso es bien diferente según sea conocido por una geometría ideal –como creía Galileo–, o por la intuición intelectual de un entendimiento puro –como pensaban después Descartes y la filosofía clásica–, a que se trate, al contrario, de un mundo originalmente sensible que resulta a cada instante de las realizaciones concretas de nuestros diferentes sentidos.

La renovación de la cuestión del cuerpo y por ello mismo del mundo –dado que es el primero el que modela ahora al segundo– resulta todavía empero muy relativa: lejos de sustraerse a los supuestos que determinan el concepto griego de fenómeno, la pretendida renovación se mantiene en el interior del horizonte que esbozan y sometida a ellos. Y ello de manera tan obligatoria que, lejos de quedar debilitada, la interpretación del cuerpo a partir de la visibilidad del mundo resulta reforzada, extendiéndose al nuevo cuerpo transcendental –al sujeto encarnado que se hace cargo de nuestra experiencia–. Éste, en efecto, es un cuerpo intencional, *sometido al mundo en el sentido original de que nos abre a él.* Dado precisamente que el cuerpo transcendental que siente con todos sus sentidos nos abre al mundo, todo lo que él permite sentir –y, así, él mismo en calidad de cuerpo sentiente, aunque igualmente susceptible de ser sentido por sí mismo– se ubica en el mundo como objeto sentido. *El «fuera de sí» determina tanto el cuerpo en calidad de nuevo sujeto del mundo sensible, como el cuerpo tradicional sito en este mundo a título de objeto, y sentido en él.* Así, el nuevo cuerpo transcendental no es más que la condición del antiguo, hasta el punto de poder deslizarse él mismo hacia la antigua posición, como se ve en Merleau-Ponty. Esta identificación de los dos cuerpos, el antiguo y el nuevo, el mito de lo Sensible como Sentiente/sentido, Vidente/visible, no es sólo una aberración: en último caso, resulta más bien de llevar hasta el límite los supuestos que constituyen el monismo fenomenológico, y debe comprenderse como su última consecuencia.

En un análisis fenomenológico riguroso, la oposición de un «cuerpo-sujeto» a un «cuerpo-objeto» retorna, por tanto, a la

7. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. de Cabanes, Península, Barcelona 1997. [*N. de los T.*]

oposición hallada por dicho análisis en su primera fase: la oposición del aparecer y aquello que aparece en él. Semejante oposición no es propiamente fenomenológica en el sentido de que no se instaura entre dos modos de aparecer que sean diferentes y, así, «opuestos» el uno al otro. Al contrario, en la estructura fenomenológica que opone el aparecer y aquello que aparece en él, es un solo y mismo aparecer el que opera y cumple su poder de manifestación. Y precisamente porque este único aparecer es el «fuera de sí» que coloca fuera, en un mundo, todo aquello cuyo aparecer permite, se erige una oposición entre dicho aparecer y lo que aparece en él. Por eso, el cuerpo-sujeto, el cuerpo transcendental que permite sentir fuera de sí lo que es de este modo sentido por él en el afuera, reina en solitario sobre lo sentido –aunque también sobre sí mismo cuando es él el que aparece–. Y ello no puede hacerlo más que poniéndose a sí mismo fuera de sí, de modo que es sentido por él mismo. La reversibilidad de lo tocante y lo tocado tiene el significado preciso de ese reinado de un único aparecer que se ocupa una y otra vez con aquello que él da fuera de sí –con lo sentido–, y luego consigo mismo, que da lo sentido pero no se da a sí mismo más que en ese fuera de sí, como sentido él también. De manera que nunca hay otra cosa que lo sentido, y que el poder de sentir, que es en cada caso desplazado desde una instancia a la otra, de una mano a la otra, *es siempre supuesto más allá de lo que no adviene al aparecer más que bajo la forma de lo sentido*. Semejante al «sujeto» de la filosofía clásica, este más allá permanece como un «eterno ausente». Ese cuerpo transcendental que –despojado de toda efectividad fenomenológica, misteriosa en lo sucesivo la efectuación de cada uno de sus poderes– supuestamente nos abre al mundo sensible, al cuerpo-sentido, ya se trate del nuestro o de cualquier otro, ya no es más que una hipótesis inútil. Los supuestos de la fenomenología se derrumban cuando la condición de todos los fenómenos debe renunciar ella misma a toda pretensión de fenomenicidad. El cuerpo-objeto de la tradición y del sentido común permanece de hecho como lo que era desde siempre, ciertamente como un cuerpo-objeto, sin deber su manifestación más que a su estatuto de ob-jeto; *al hecho de estar arrojado-ahí-delante-en-un-mundo*, en ausencia de cualquier otra legitimación, sin que deba plantearse todavía ninguna cuestión filosófica concerniente a dicha legitimidad.

§ 23 *La generación de la carne en la Vida absoluta. Caracteres fenomenológicos originarios de la carne que resultan de esta generación.*

La inversión de la concepción del cuerpo sólo tiene lugar cuando se pone en tela de juicio explícitamente su modo de aparecer, cuando la vía de acceso al cuerpo –a nosotros, en primer lugar– ya no es el Ek-stasis del mundo, sino la vida. Entonces, la totalidad de las propiedades fenomenológicas que el cuerpo tradicional recibe del mundo deben ser tachadas. No es sólo que nuestro cuerpo no se presenta ya con el carácter de un cuerpo externo sentido por nosotros, cosa entre las cosas, objeto entre los objetos. Si de lo que se trata es de pensarlo no ya como objeto de experiencia, sino como principio de experiencia, como un poder de donación que hace manifiesto, entonces debe ponerse también entre paréntesis el cuerpo transcendental intencional que siente todas las cosas y se siente a sí mismo fuera de sí en calidad de cuerpo sentido. Ni el sentir, ni lo sentido, ni su estructura opositiva, ni el quiasmo Tocante/tocado, Vidente/visible –ya lo comprendamos todavía como un quiasmo, ya como una estructura opositiva o, al contrario, como un enlace, como la identificación inconcebible del constituyente y lo constituido y como su confusión–, nada de todo esto interviene con lo que debe ser pensado ahora. Pues si es la vida la que se encarga de la revelación del cuerpo, resulta que en ella precisamente no hay ni estructura opositiva ni intencionalidad, ni Ek-stasis de ningún tipo –nada que sea visible–. Y el poder originario de visibilización, la venida «fuera de sí» del mundo, la exteriorización primitiva de la exterioridad ya no opera aquí, en esta revelación de nuestra corporeidad originaria, por cuanto ésta es confiada a la vida. Por lo tanto, a *una corporeidad originaria invisible* despojada de todo carácter mundano, así como del poder de donación en un mundo –provista, al contrario de todas las propiedades fenomenológicas que toma de su fenomenización en la vida–.

¿Qué propiedades toma de la vida nuestra corporeidad originaria? Y a renglón seguido: ¿cómo revela la vida y qué revela, de manera que lo que resulta revelado por ella sea en este caso el conjunto de las propiedades constitutivas de esta corporeidad originaria de la que hablamos y que es la nuestra? Nuestra pregunta

remite, pues, a aquello que ya sabemos. La vida revela de tal modo que lo que revela no permanece nunca fuera de ella, no siendo nunca nada externo a ella, otra cosa distinta de ella, diferente, sino precisamente ella misma. De suerte que la revelación de la vida es una auto-revelación, el originario y puro «experimentarse a sí-mismo» donde el que experimenta y lo experimentado son uno. Pero esto es sólo posible porque el modo fenomenológico de revelación en que la vida consiste es un pathos, ese abrazo sin diferimiento y sin mirada de un sufrir y un gozar cuya materia fenomenológica es, en efecto, la afectividad pura, una impresividad pura, esa auto-afección radicalmente inmanente que no es otra cosa que nuestra carne.

La inversión de la concepción tradicional del cuerpo, cuando el aparecer de éste queda confiado a la vida y ya no al mundo, no sólo consiste en la sustitución de un modo de aparecer por otro; afecta también al contenido de lo revelado en cada caso: no el cuerpo según se ha comprendido desde siempre como cuerpo externo, sino algo completamente diferente, precisamente una carne, una carne como la nuestra y que no adviene nunca más que en la vida.

Esta diferencia, empero, es la que debe ser pensada hasta sus últimas consecuencias. Cuando el cuerpo se nos muestra en el mundo, debe al modo de aparecer de éste último cierto número de caracteres fenomenológicos que proceden todos de la exterioridad *–nunca su existencia–*. Así, es menester reconocer que el conjunto de cuerpos que se descubren en el mundo –ya se trate de nuestro propio cuerpo o de cualquier otro– *existen con anterioridad a ese descubrimiento e independientemente de él.* Cuando la vida, al contrario, revela la carne, no se limita a revelarla como si todavía estuviésemos en presencia de dos términos, uno que revela y otro revelado. Y de ahí que digamos que el primero no se limita a revelar al segundo, de igual manera que el mundo desvela un cuerpo que no crea. *La vida revela la carne al engendrarla, como aquello que nace en ella, que se forma y se edifica en ella, tomando su sustancia, su sustancia fenomenológica pura, de la sustancia misma de la vida. Una carne impresiva y afectiva cuya impresividad y afectividad no provienen nunca de algo distinto a la impresividad y a la afectividad de la vida misma.*

En una primera aproximación, en efecto, cuando hemos encontrado la carne bajo el nombre de «impresión», ésta se ha de-

jado describir como una carne afectiva –no siendo más que eso, una carne viviente que se siente y se experimenta a sí misma en una impresividad y una afectividad consustanciales a su esencia–. No obstante, esta impresividad y esta afectividad no son las suyas. La carne sólo es impresiva y afectiva por mor de su venida a sí en una venida originaria a sí misma que no depende de ella, sino de la Vida. *La única razón por la que, necesariamente y siempre, dondequiera que una vida viene a sí, dicha venida es de idéntica manera la venida de una carne, la venida a sí de esta carne en la Archi-Carne de la Vida*, reside en el hecho de que, allí donde se cumple toda venida a sí y toda vida concebible por mor del poder de la Vida absoluta que se trae ella misma a sí, *esta venida originaria a sí misma se cumple en el pathos originario de su puro gozo de sí –en el Archi-Pathos de una Archi-Carne–*. La carne es justamente la forma que tiene la vida de hacerse Vida. Sin embargo, esta conexión originaria y esta reciprocidad, esta interioridad recíproca de la Carne y de la Vida, sólo atañe a una vida como la nuestra porque, antes del tiempo, antes de todo mundo concebible, se ha establecido en la Vida absoluta como el modo fenomenológico según el cual esta Vida viene eternamente a sí en el Archi-Pathos de su Archi-Carne.

De acuerdo con la enseñanza de Cristo, Juan comprende a Dios como la Vida. El Antiguo Testamento ya decía del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob que es el Dios de los Vivientes. Esta Vida es la Vida absoluta que se trae ella misma a sí. Según reconocía a su vez Cirilo de Alejandría: «De Dios sólo puede decirse que es naturalmente Vida». ¿En qué consiste esta naturaleza? Llamamos Archi-pasibilidad a la posibilidad *apriorística* de experimentarse a sí mismo en el Archi-Pathos de una Archi-Carne: vemos entonces muy claramente que esta Archi-pasibilidad pertenece a la Vida absoluta como su misma «naturaleza», como la materia fenomenológica en la que se cumple su venida originaria a sí misma. No porque Dios obedezca a cierta determinación previa, a cierta Razón a la que él mismo no podría sustraerse, sino porque él es la Vida y, así, el Dios de los vivientes. No hay viviente sin Vida, pero no hay Vida sin la Archi-pasibilidad de su Archi-revelación. Dado que todo esto debe ser comprendido de forma dinámica, la posibilidad *apriorística* de la Vida no es nunca una «pura posibilidad»: la vida ha venido siempre ya a sí misma, es la eterna venida a sí en la Archi-pasibilidad en la

cual se experimenta sin cesar a sí misma y goza de sí en el amor infinito con el que se ama eternamente a sí misma.

El Dios cristiano no es por tanto el dios griego. Los Padres de la Iglesia, a pesar de la dificultad que les supone pensar de otro modo que como griegos, no se equivocaron. Nunca imaginaron que el dios que adoraban pudiese ser un dios «impasible», ajeno a los asuntos de los hombres, indiferente a su suerte –indiferente a la adoración que le profesaban y que en correspondencia, o previamente, no les hubiese amado él mismo–. Y pensaban eso no por mor de cierto antropomorfismo ingenuo, sino por una razón inversa. *Se experimentaban fenomenológicamente a sí mismos como vivientes, experimentaban pasivamente su propia vida como una vida que venía a ellos sin su concurso o su asentimiento, que no era suya y devenía sin embargo suya. Una vida en la que sufrían, de la que extraían la inmensa ventura de vivir. Dados a sí mismos en esta vida, amándose a sí mismos en ella, experimentaron que ella les amaba necesariamente y que ahí radicaba su amor: darlos a sí mismos en la embriaguez de su propia alegría, hacerse así conocer por ellos –ellos que se experimentaban a sí mismos en la embriaguez de su alegría en ella–. Rezaron entonces con Tertuliano, pidiendo a Dios no ya amarse a sí mismos en él sino amarle a él en ellos –y únicamente a él–.* El maestro de Tertuliano denuncia con furor al dios griego, ese dios lejano, deshabitado, reducido a un concepto vacío, privado de toda significación. Un dios que no habría venido a nuestro conocimiento allí donde nosotros venimos al suyo –separado de nuestra vida y de nuestro destino–. Éstos son los engaños de ese Dios exangüe, ajeno al hombre y a los asuntos humanos, que los herejes han imaginado por encima del «Dios verdadero [...] que ha insuflado en nosotros un soplo de vida [...] un gran Dios que nadie puede conocer, que no se comunica con el género humano y no administra los asuntos terrestres: el que ellos han encontrado es, a buen seguro, el Dios de Epicuro, un Dios que no sirve para nada, ni para sí mismo ni para los otros»[8].

Lo que es menester entender del cristianismo se nos presenta ahora bajo el término de *Transcendencia*. Ya no se trata, a la manera de la fenomenología contemporánea, de la venida al afuera

8. Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, Cerf, Paris 1991, 396.

del mundo ni de aquello que se muestra en él, el correlato objetivo hacia el cual «se rebasa» la intencionalidad. Tampoco del Dios de la tradición filosófica, ni del Arquitecto del universo. Ni siquiera del Creador que habría arrojado fuera de sí su creación, y a nosotros con ella, dado que formamos parte de ella, dejándonos todo lo más el cuidado de descifrar la huella que habría tenido a bien inscribir en su obra. En un sentido radical, y el único aceptable en efecto cuando se trata del absoluto, *Trascendencia designa la inmanencia de la Vida en cada viviente*. Dado que esta inmanencia atañe a la auto-revelación de cada viviente en tanto que se cumple en la auto-revelación de la vida absoluta, encuentra su posibilidad fenomenológica y, así, su efectuación concreta, en la Archi-pasibilidad en la que la Vida absoluta se revela originariamente a sí. «Trascendencia» no es más que una palabra todavía indeterminada para esta esencia.

Todo viviente tiene una carne, o para decirlo con mayor propiedad, todo viviente es carne porque sólo se experimenta a sí mismo en la Archi-pasibilidad de la Vida absoluta, en el Archi-Pathos de su Archi-Carne. De ahí que el dualismo del alma y el cuerpo no le atañe de ningún modo, no atañe en modo alguno al hombre originariamente comprendido como viviente: porque en un viviente no se da ningún dualismo de este género, sino sólo la Vida y él mismo en cuanto dado a sí en esta Vida. La donación del viviente en la Vida es obra exclusiva de la Vida –la donación en la que el aparecer del mundo no tiene parte ninguna, de modo que en ella no hay ni afuera, ni cuerpo en el sentido que nosotros atribuimos a esta palabra–. La donación del viviente en la Vida se refiere al eterno proceso de la Vida que viene a sí experimentándose a sí misma en la Ipseidad del Primer Sí viviente en el que se revela originariamente a sí. Dado que la Archi-pasibilidad es el modo fenomenológico según el cual se cumple la Archi-revelación de la Vida en su Archi-Sí, éste porta en sí la Archi-Carne en la que en lo sucesivo toda carne será posible. La generación de una carne semejante a la nuestra sólo deviene posible en relación con la generación eterna de la Archi-Carne del Archi-Sí, en la auto-generación de la Vida absoluta como su auto-revelación en la Archi-Pasibilidad. Y al mismo tiempo inteligible en la Archi-inteligibilidad de la Vida y solamente en ella.

Esta nueva evidencia golpea entonces nuestra mirada. La generación de nuestra carne es estrictamente paralela a la de nues-

tro Sí transcendental, que hace de nosotros en cada caso este «yo» [*moi*] o este «ego» que somos. O mejor, se trata aquí de una sola y la misma generación. La generación del viviente en la Vida es la de nuestro Sí transcendental en el Archi-Sí de la Vida absoluta –en su Verbo– y, de igual modo, la de nuestra propia carne en la Archi-Carne de ese Verbo.

Por tanto, la evidencia ahora es ésta: la carne está vinculada al Sí como a su más interna condición fenomenológica de posibilidad, hasta el punto de identificarse con él, porque ella designa la efectuación fenomenológica de la auto-revelación de la Vida en la Ipseidad de la que extrae su posibilidad todo Sí transcendental, porque ella no es otra cosa que *la materia fenomenológica de la revelación a sí que hace de todo Sí un Sí*. No se da un Sí (ni yo [*moi*], ni ego, ni «hombre») sin que se dé una carne, así como no se da una carne que no lleve en sí un Sí. No hay Sí que, en la pasibilidad de su efectuación fenomenológica carnal, no sea éste o aquél, el tuyo o el mío. Por consiguiente, no hay carne que no sea la de un Sí particular –la carne de nadie, la del mundo–, no hay una carne anónima e impersonal, inconsciente, que no sienta nada y no se sienta a sí misma, ¡una carne impasible! De tal suerte que, despellejando a Marsias o a Bartolomé todavía no se haría mal a nadie, pues no se suscitaría más que un acontecimiento mundano, una modificación de lo Visible entre todos los *visibilia* que en conjunto componen el espectáculo inhabitado que se llama mundo: un mundo vacío que no sería más que el eco del mutismo.

La carne no se añade, por tanto, al yo [*moi*] como un atributo contingente e incomprensible, una suerte de añadido sintético a nuestro ser que viniese a escindirlo en dos instancias opuestas e inconciliables. El Sí es un Sí unitario porque la carne no es otra cosa que la posibilidad más interna de nuestro Sí. El hombre ignora el dualismo. El Sí piensa allí donde actúa, donde desea, donde sufre, allí donde es un Sí: en su carne. Como sucedía en el judeo-cristianismo, Yo [*Moi*] y Carne son una sola cosa. Si Yo [*Moi*] y Carne son una sola cosa es porque uno y otra provienen de la Vida, no siendo otra cosa que las modalidades fenomenológicas originarias y esenciales según las cuales la vida viene a sí y se encuentra siendo la vida.

Venir a la vida en calidad de un Sí transcendental viviente que se experimenta a sí mismo en la carne según el modo que toda

carne tiene de experimentarse, es nacer[9]. Nacer, por tanto, no significa, como ingenuamente suele imaginarse, venir al mundo bajo la forma de un cuerpo-objeto, porque entonces nunca habría ningún *individuo viviente*, todo lo más la aparición de una cosa, de un cuerpo mundano sometido a las leyes del mundo, que toma sus propiedades fenomenológicas –su espacialidad, su temporalidad, sus relaciones de causalidad con el conjunto de los cuerpos– del aparecer del mundo; desprovisto sin embargo desde el principio de aquello que no adviene más que en la vida: la posibilidad originaria y transcendental de experimentarse patéticamente a sí mismo en una carne. Semejante posibilidad reside en la Archi-pasibilidad de la Vida absoluta. Nacer significa venir a una carne, allí donde toda carne viene a sí, en la Archi-Carne de la Vida. Es así como la fenomenología de la carne remite invenciblemente a una fenomenología de la Encarnación.

La fenomenología de la Encarnación debería preceder lógicamente a la de la carne, puesto que eso que llamamos «carne» no puede comprenderse más que a partir de la venida a sí en la venida a sí de la Vida absoluta; y ello como el modo fenomenológico en virtud del cual se produce esta venida originaria a sí mismo. Si aquí seguimos el orden inverso es por dos razones. La primera, porque al estar la fenomenología de la Encarnación vinculada a la concepción cristiana de la salvación, cuya posibilidad fundante constituye, trataremos estas dos cuestiones de manera conjunta en nuestra última parte. La segunda, porque la fenomenología de la carne no sólo no remite hacia atrás, digámoslo así, a la fenomenología de la Encarnación como a su supuesto último, sino que hace posible el cuerpo transcendental intencional que nos abre al mundo en el sentir y, así, a todo lo que es sentido –al cuerpo mundano que sirve de modelo exclusivo a la comprensión ordinaria del cuerpo por el sentido común–. La relación de la carne con el cuerpo es, por tanto, una cuestión insoslayable. Pero es más simple abordarla a partir de la mera fenomenología de la carne, dejando provisionalmente a un lado los temas más difíciles de la fenomenología de la Encarnación. Ésta, *la relación de la Archi-Carne con la carne*, inscrita en la palabra joánica –«Y el Verbo se hizo carne»–, se cumple en efecto en el interior de la Vida,

9. Cf. M. Henry, «Phénoménologie de la naissance»: *Alter*, 2 (1994) 295-312. [*N. de los T.*]

lejos del mundo, antes que él, independientemente de su aparecer, del que tan difícil le resulta prescindir al pensamiento mientras la inversión de la fenomenología no se haya llevado a cabo ni se haya comprendido.

§ 24 *De la concepción helénica del cuerpo a la fenomenología de la carne. Las problemáticas fundamentales de Ireneo y Tertuliano.*

La fenomenología de la carne nos ha puesto en presencia de dos correlaciones esenciales: la de la carne y la Vida por un lado, y la de la carne y el nacimiento por otro. Vamos a proseguir la profundización de esta doble relación en el momento en que emerge en la historia del pensamiento con inaudita singularidad. ¿Es de veras tan extraordinario establecer un lazo entre la carne y la Vida o, de igual modo, entre la carne y el nacimiento? No, sin duda, mientras sigamos ateniéndonos a una comprensión ingenua de la vida, identificada con un ente particular dotado de propiedades específicas (movilidad, nutrición, reproducción, etc.) y *que se nos muestra en el mundo*. La doble correlación Vida/carne, carne/nacimiento deviene hasta tal punto original y difícil de pensar precisamente cuando la vida deja de ser un ente, una cosa cualquiera, *lo que aparece*, para ser *el aparecer puro* en sí mismo –y un aparecer que no es ya precisamente el del mundo, sino que lo excluye inevitablemente–. ¿No es menester disociar entonces aquello que desde siempre va de consuno, *separar la carne del cuerpo, arrancar la idea que nos hacemos del nacimiento a la influencia del mundo*? El momento en el que se hizo preciso proceder a esas transformaciones radicales, a esas revisiones desgarradoras, fue precisamente aquel en que la palabra de Juan resonó en el mundo antiguo derrumbando sus fundamentos. Unos fundamentos que no sólo sostienen el universo teórico del conocimiento, sino las cosas más triviales y ordinarias de la existencia, aquellas que atañen a todos los vivientes, a «los simples»: el nacimiento, la carne, lo que ellos mismos llaman la vida, su vida.

La violencia de la confrontación entre *la concepción griega del cuerpo y la concepción cristiana de la carne* va a estallar en

el mundo antiguo desde la primera difusión de la nueva religión, cuyo tenor esencial es la afirmación de la venida de Dios a la condición humana bajo la forma de su encarnación. ¿No somos remitidos de nuevo a ella, y la fenomenología de la carne puesta en relación con una problemática teológica, contaminada por ella? En modo alguno, si es verdad que, a ojos de los Padres, la carne de Cristo es semejante a la de cualquier otro hombre. Recordemos que se trata de aquella tesis encarnizadamente defendida contra la herejía. En consecuencia, cuando los Padres se esfuerzan en captar la naturaleza de la carne de Cristo, no tienen a la vista una carne diferente de la nuestra: lo que están construyendo es una teoría de la carne en general. En medio de extraordinarias dificultades, es cierto, puesto que se trata de explicar la intuición judío-cristiana de la carne a la luz de la concepción griega del cuerpo. Al menos, lo que ha de ser pensado como lo propio del hombre –y, por ende, del mismo Cristo que toma la condición del hombre– resulta aprehendido de ahora en adelante a la manera hebraica y ya no a la griega: como una carne. Así, la doble y esencial correlación que ésta sostiene con la Vida por un lado, y con el nacimiento por otro, es traída a primer plano.

«No hay nacimiento sin carne ni carne sin nacimiento», dice Tertuliano. Desde el punto de vista filosófico hay que reconocer que la correlación, situada categóricamente al principio del análisis del *De carne Christi*, queda totalmente indeterminada mientras no se sepa qué es la carne y qué es el nacimiento. En el mejor de los casos puede pensarse que la naturaleza de la una depende de la del otro. O, más radicalmente, que una y otro, al recortarse sobre un mismo horizonte de comprensión, al asignárseles un mismo fundamento, se encuentran vinculados. Tertuliano lo sabe muy bien. Lo que reprochó a la herejía en el caso de Valentín y sus seguidores fue precisamente «reconocer la carne y el nacimiento, *pero dándoles un sentido diferente*»[10].

Dejando ahí el debate con los valentinianos para ir directamente a lo esencial, nosotros nos preguntamos: *¿A partir de qué supuesto fenomenológico, y por ende ontológico, comprende Tertuliano el nacimiento, la carne y su necesaria correlación?* Sin

10. Tertuliano, *La Chair du Christ*, Cerf, Paris 1995, 213, subrayado por nosotros.

olvidar que, en el horizonte histórico en el que se despliega la problemática de los Padres de la Iglesia, la correlación carne/nacimiento suscita diversos temas sobre los que planea, a buen seguro, la sombra de Cristo. Todos tienen, sin embargo, una significación y una validez filosóficas incontestables, y desde este punto de vista vamos a examinarlos. Todos, asimismo, se relacionan con la cuestión central de la carne.

El primero expone la solidaridad del nacimiento y de la muerte: al primero se encuentra necesariamente ligado a la segunda. «El nacimiento tiene una deuda con la muerte». Si Cristo ha nacido es porque su misión era morir para la salvación del mundo. Por tanto, era preciso que la carne de que se había revestido con su nacimiento fuese una carne mortal. En ello radica precisamente el hecho de que sea una carne semejante a la nuestra, «una carne abocada a la muerte». ¿Qué carne está abocada a la muerte? ¿Qué nacimiento nos instala en esta carne mortal? Es una carne que está hecha del limo de la tierra, de la materia del mundo, una «carne terrestre»[11]. Y nacer, cuando se trata de nacer para la muerte, no puede significar más que esto: venir a una carne terrestre, en este caso en la carne de una mujer, en sus entrañas. Nacido en las entrañas de una mujer, Cristo toma de ella su carne, una carne terrestre y humana, que él ha vivido como los humanos: alimentarse, fatigarse, dormir, en suma, compartir el destino de los hombres en primer lugar –para poder cumplir el suyo, que era ser crucificado, morir, ser amortajado– y después –sólo después– resucitar.

Al designar el origen de la carne, la correlación entre ésta y su nacimiento revela, pues, sin equívoco la verdadera naturaleza de esta carne, una carne terrestre como la de la mujer de la que toda carne procede, de la que es inicialmente parte. De ahí provienen los caracteres que interesan a los Padres: el carácter mortal de esta carne –puesto que Cristo debe morir–, su carácter humano –puesto que es revistiendo esta carne como Cristo toma la condición de hombre–. Así resulta rechazada la herejía que pretende asignar al nacimiento de Cristo un lugar distinto al vientre de una mujer, una carne de origen «celeste», «astral», «psíquica», «espiritual» o de cualquier otro tipo –y, de este modo, una naturaleza menos indigna de su condición divina–.

11. *Ibid.*, respectivamente, 237, 241, 253.

Sin embargo, lo que debe retener nuestra atención es el verdadero motivo del rechazo de la herejía. Lo que está en cuestión a los ojos de Tertuliano y de los Padres es la realidad de la encarnación de Cristo y, en consecuencia, la de la carne que ha tomado. Si el origen y la naturaleza de la carne de Cristo no son idénticos al origen y la naturaleza de nuestra carne en nosotros, entonces, encarnándose, no ha tomado realmente nuestra misma condición, no ha compartido realmente nuestra existencia, no ha padecido realmente el peso de una carne finita como la nuestra, con sus necesidades, por tanto, con su sed, su hambre, su precariedad, con su muerte inscrita en ella desde su nacimiento; si no ha muerto realmente, no ha resucitado tampoco. En suma, es todo el proceso cristiano de la identificación real del Verbo con el hombre, como condición de la identificación real del hombre con Dios, lo que resulta reducido a una serie de apariencias y, por ende, a una forma de mistificación.

Una mistificación que sería, más aún, la del mismo Cristo y la de toda su enseñanza; él que nos invita a aceptar la injusticia y los perjuicios que nos son infligidos, incluidas las heridas en nuestro cuerpo, que nos invita a soportarlos con paciencia y humildad, con cierta ingenuidad, como los soportan los pequeños y los simples de este mundo. Como los ha soportado él mismo, en el ayuno en el desierto, en medio de sus tribulaciones y durante su pasión, mientras los brutos le golpeaban y le flagelaban, mientras le clavaban la corona de espinas sobre su frente lastimada, mientras perforaban su carne con los clavos y con la lanza. Pero para soportar todo eso, es menester justamente una carne, una carne real, que pueda ser golpeada, flagelada, clavada, escarnecida después de que haya aguantado el hambre, la sed, el frío y la fatiga a lo largo de su existencia terrena. Y si esta carne no es real, nada de aquello lo es tampoco: mera apariencia de hambre, un hambre que no es hambre, una sed que no es sed, una quemadura que no quema nada, un estallido de carne donde no hay ni estallido ni carne. El Maestro de la humildad y la dulzura, el que nunca ha replicado a sus enemigos, el que ha soportado todo en silencio, el que «sufrió su pasión», no ha sufrido nada ni ha soportado nada si no tenía más que una apariencia de carne. El Maestro es un impostor. Ha engañado groseramente a sus contemporáneos, pero también a todos los que habían de creer en él a lo largo de los siglos, los que vendrían a practicar la *imitatio Christi* entregándose al ascetismo,

rechazando el placer, superando el egoísmo, acogiendo la injusticia o la calumnia a causa de Cristo y de su nombre, entrando a su vez en la pasión, en una de esas múltiples formas de pasión en las que el mundo es tan pródigo, aceptando en suma el sacrificio y el martirio. Las palabras terroríficas de Ireneo resuenan hasta nosotros. «Igual que ha engañado a los hombres pareciendo ser lo que no era, también nos engaña a nosotros cuando nos exhorta a soportar lo que él mismo no ha soportado. Estaremos, incluso, por encima del Maestro cuando suframos y soportemos lo que ese pretendido Maestro no ha sufrido ni soportado»[12].

El argumento dirigido contra la gnosis, transmitido a través del pensamiento de los Padres, es en todos los sitios el mismo, claramente formulado: *se trata de la afirmación categórica de la realidad de la carne de Cristo*. Ahora bien, semejante afirmación no puede quedarse ahí, por muy categórica que sea. Remite inmediatamente a una pregunta decisiva, que es precisamente la nuestra: *¿en qué consiste la realidad de la carne, qué es lo que nos permite hablar de una carne real?* ¿Cómo no ver, aunque sea limitándonos provisionalmente a los textos de Tertuliano y de Ireneo hasta aquí invocados, *la modificación, tan radical como insensible, que inexorablemente se produce en ellos*? Cuando Tertuliano, en su furiosa polémica contra Marción, analiza esta realidad de la carne describiéndola en el momento del nacimiento, de la manera más cruda que puede hacerse, acumulando detalles que pueden producir disgusto; cuando, de manera general, interpretando siempre la carne a partir de su nacimiento, le asigna como origen el limo de la tierra, el horizonte fenomenológico y ontológico que preside esta concepción de la carne, de su nacimiento, de su realidad, es el aparecer del mundo. Y ello en dos sentidos: por un lado, la carne es captada como el contenido de este mundo, como su materia y, por otro, es precisamente en el fuera de sí del mundo donde un contenido así se nos muestra, justamente como un cuerpo externo, como un conjunto de determinaciones objetivas contingentes, ajenas a la naturaleza de nuestro espíritu, incomprensibles por él y, de hecho, más o menos repugnantes.

No dejará de observarse que las metáforas de que se sirve Tertuliano a la hora de establecer contra la herejía la realidad de la carne son de origen hebraico, que remiten al texto del Génesis

12. Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, 365.

más que a cualquier tratado griego. Pero ello no tiene precisamente más que un valor metafórico. La descripción mucho más precisa, casi objetiva, del parto en las invectivas dirigidas contra Marción, está apoyada sobre la medicina griega, sobre el saber griego, sobre la herencia griega. Cierto texto de Tertuliano –«los músculos semejantes a cepellones de tierra»[13]– indica por otra parte claramente la asimilación que tenía lugar en su espíritu entre la herencia griega, con sus conocimientos objetivos pre-científicos, y las metáforas bíblicas: unos y otras remiten al contenido de este mundo, contenido que remite a su aparecer, a la exterioridad primitiva de la naturaleza y de la creación en que se nos muestra, fuera de nosotros, la tierra y su limo, así como los desagradables procesos que tienen lugar en el vientre de las mujeres. De este modo, se despliega ante la mirada de los hombres el conjunto de los cuerpos que componen la realidad del mundo, de manera que, no viendo más que éste, lo perciben de hecho como el lugar y la fuente de toda realidad.

En el universo de los cuerpos materiales objetivos que componen su contenido real está la tierra, que no es más que otro nombre para ese contenido, el limo y el barro, y todo aquello que se puede fabricar con ellos; está el conjunto de los procesos y fenómenos que nos preocupamos en conocer mejor y sobre los cuales actuamos, y principalmente los procesos del parto –*nunca los sentimientos que inspiran a Tertuliano o a Marción, ningún sentimiento en general, como tampoco ninguna impresión*: ni hambre, ni fatiga, ni piedad, ni angustia, ni alegría, ni sufrimiento. En efecto, ningún sufrimiento, *ninguno de los sufrimientos mediante los cuales tanto Ireneo como Tertuliano van a definir a continuación la realidad de la carne de Cristo, la realidad de nuestra propia carne también*–.

Se produce entonces en la problemática de los Padres el giro decisivo en virtud del cual las determinaciones objetivas del cuerpo material, las que se nos muestran en el mundo, ceden su sitio a las determinaciones impresivas y afectivas que se revelan en el pathos de la vida. Ahora bien, son estas determinaciones impresivas y afectivas las que constituyen la materia fenomenológica de que está hecha la carne, la carne de esta carne, su sustancia verdadera, su realidad. Ciertamente, es verdad que la naturaleza de la carne

13. Tertuliano, *La Chair du Christ*, 253.

depende de su nacimiento. Pero, ¿qué significa nacer? Nacer, como se ha visto, quiere decir venir al aparecer. Porque el aparecer es doble, hay dos formas de venir a él: en el «fuera de sí» del mundo, y en el pathos de la vida. En el fuera de sí de la exterioridad pura, nada se toca a sí, ni se siente ni se experimenta de modo alguno. Venir al mundo quiere decir mostrarse a la manera de un cuerpo externo *insensible.* Si nacer quiere decir venir a una carne, entonces en el mundo no hay carne alguna, nacimiento alguno. Una carne real, cuya realidad es la materialidad fenomenológica imprevista y patética de la vida misma, una carne así sólo es posible en la vida. *Con la sustitución de las determinaciones impresivas por las determinaciones objetivas acontece en la problemática cristiana la disociación insuperable del cuerpo y de la carne y, por ende, su imposible confusión; el primero, entregado al mundo de modo que nunca es una carne, y la segunda, entregada a la vida de modo que, en sí misma, no es nunca un cuerpo.*

En Tertuliano la disociación es tan brutal que no da lugar a ninguna toma de conciencia explícita. Se trata, en la enumeración de las propiedades de la carne, del paso espontáneo de las determinaciones objetivas del cuerpo material a las propiedades subjetivas patéticas de la carne y, de entre ellas, a la más significativa, al sufrimiento. Pues, para decirlo desde ahora, el sufrimiento no es un dato que hubiera que limitarse a confirmar sin comprenderlo, un contenido contingente, «empírico», según el lenguaje de la filosofía clásica. Posibilitado por el sufrir primitivo, que marca la experiencia pura del vivir en la que pathos e Ipseidad advienen de consuno como su efectuación fenomenológica originaria, el sufrimiento define una de las tonalidades afectivas fundamentales en virtud de las cuales la vida toca su propio Fondo. No es por azar que, en la afirmación de la realidad de la carne, su sufrimiento esté colocado en primer plano. En su sufrimiento, la carne no expresa una modalidad afectiva cualquiera de nuestra vida; su verdad no tiene nada de psicológico, no depende meramente de lo que una modalidad semejante tiene de incontestable, del hecho de que el sufrimiento sea una *cogitatio.* Remite a la verdad absoluta, al proceso oculto en el cual la vida adviene originalmente a sí en su sufrir primitivo, en la Archi-Carne y el Archi-Pathos de su Archi-revelación.

Y, por tanto, tampoco es un azar que la realidad de la carne se establezca a partir de la del sufrimiento. Pues éste, decimos aquí,

no es una realidad ordinaria, cierta forma de facticidad que afecta, no se sabe por qué, a la condición humana; pertenece a la edificación interna de toda realidad, a la realidad absoluta de la que procede y en la que se inscribe por alguna razón esencial; porque carne y pathos, la Archi-carne y el Archi-pathos que en todo caso implican, son consustanciales al proceso en que la vida absoluta viene a sí como la materia fenomenológica originaria en la que esta Archi-revelación se cumple.

No se trata, en suma, de un azar, porque la conexión que existe entre realidad, carne y sufrimiento remite inmediatamente, en Tertuliano y en los otros Padres, a la Pasión de Cristo. En cierto sentido, con toda seguridad el acontecimiento de la Pasión es el que conduce a aquellos que esperan la salvación a reflexionar sin descanso sobre esta paradoja inconcebible, sobre las cuestiones abisales que plantea. ¿Puede sufrir un Dios impasible? ¿Puede tener una carne sensible un Dios inteligible? Y de tenerla, ¿puede esta carne ser semejante a la nuestra? ¿Puede morir un Dios eterno, y morir precisamente por haber tomado un cuerpo terreno abocado a la corrupción?

Ya que estas preguntas resultan ininteligibles en un horizonte griego, éste se encuentra condenado a muerte. Por tanto, en un primer momento, Tertuliano, que se empecina en demostrar la realidad de la carne –realidad sin la cual no tienen ningún sentido la encarnación y la Pasión de Cristo–, tiene que disponer de una carne cuya realidad sea evidente, de un cuerpo cuyo concepto toma de la experiencia ordinaria sobre la que se apoya el pensamiento griego y también el nuestro. Así, la carne es asimilada al cuerpo material que se muestra en el mundo, cuyas propiedades y estructuras objetivas ofrecidas a la evidencia resultan indubitables: «Una carne como la nuestra, *regada por la sangre, montada sobre los huesos, surcada por venas*»[14]. A esta concepción del cuerpo objetivo, cuya realidad es la materia del mundo, se yuxtapone sin transición filosófica, sin justificación conceptual alguna, el supuesto de una carne radicalmente diferente, de un orden completamente distinto: *una carne sufriente que toma la realidad de su sufrimiento de su fenomenización patética en la vida.* La Encarnación de Cristo y, de manera ejemplar, su pasión, reciben ahora su realidad y su verdad de la realidad de una carne definida por su sufrimiento.

14. *Ibid.*, 229, subrayado por nosotros.

Esta modificación decisiva de la concepción del cuerpo –de un cuerpo material devenido carne sufriente– estalla en la polémica contra Marción. Al negar la realidad verdadera del cuerpo de Cristo, Marción arremete contra esta carne: la realidad de ese sufrimiento, la de la pasión, es para él una apariencia. Vacía de su realidad el ser de Cristo –definido por esta carne sufriente–, reduciéndolo a un fantasma. Lo que con inusitada violencia sugiere este contexto: «¿No será que habrás olvidado borrar los sufrimientos de Cristo, precisamente porque *su fantasma era demasiado vacío para sentirlos*? [...] ¿Acaso Dios no ha sido crucificado realmente? Oh, el más perverso de los hombres [...], tú que exoneras a los asesinos de Dios. Pues Cristo no hubiera sufrido nada en sus manos *si ninguno de sus sufrimientos fuese real*»[15].

§ 25 *La interpretación radical de la carne como materia fenomenológica de la vida y como su auto-revelación. El* cogito *cristiano de Ireneo.*

El tema explícito de la problemática fundamental de Ireneo es la definición de la realidad de la carne, ya no por la materia del mundo, sino por el sufrimiento y, así, por la materia fenomenológica de la vida. Lo que confiere su significación decisiva a esta sustitución del mundo por la vida, en calidad de lugar de revelación de la carne –comprendida desde ahora a partir de esta revelación–, es que la vida de la que se trata ya no es la que conocen los griegos, el *bios* de su biología: es la vida fenomenológica transcendental, la auto-revelación patética de la que la carne toma su pathos, su realidad en cuanto realidad fenomenológica pura, en cuanto realidad patética.

Esto es lo que muestra con evidencia el contexto en el que se inscribe tanto el pensamiento de Ireneo como el de los demás Padres. Lo que según ellos debe ser pensado es la Encarnación del Verbo en su formulación joánica. En consecuencia, *la correlación originaria entre la carne, la venida a la carne y la auto-revelación de la vida absoluta en su Verbo*. Lo que nosotros sabemos ya es que esa carne, esa carne que viene al pathos de la vida,

15. *Ibid.*, subrayado por nosotros.

no es la carne de la herejía, por ejemplo, la carne astral de Apeles –que proviene directamente del estoicismo–, sino precisamente nuestra propia carne, esta carne tan real que se experimenta a sí misma en cada una de nuestras impresiones, las más humildes o las más elementales. ¿Qué ha mostrado, pues, la problemática de la impresión[16], sino que, lanzada al mundo en el Ek-stasis del tiempo, devenida «pasado al instante», es decir, completamente pasado, reducida al correlato noemático de una intencionalidad, toda impresión se desliza en la irrealidad y pierde, al mismo tiempo que su efectuación fenomenológica impresiva, su carne real, su condición de Impresión?

Asistimos, pues, a la verdadera inversión de las posiciones de la gnosis. La gnosis no quería para Cristo una carne real como la nuestra, una carne terrestre, material, demasiado trivial para su gusto. La prefería menos opaca, más ligera y transparente para el espíritu: inteligible. Pero es precisamente en el mundo donde toda carne es una irrealidad –una idealidad–, una mera apariencia de carne. Si lo que la gnosis deseaba era una carne descarnada, mejor hubiera sido dejarla en el mundo. Lanzada fuera de sí, desembarazada en cierto modo de sí misma, descargada de su propio peso, del peso del sufrimiento o del cansancio, privada en suma de la posibilidad fenomenológica del sufrir y del goce constitutivos de su verdadera sustancia, ahí es en verdad, en el mundo, donde ha perdido ésta. Por tanto, hay que preguntar con todo el rigor fenomenológico: ¿Dónde es la carne sólo apariencia? En el mundo. El aparecer del mundo despoja a toda carne de su realidad. Y ello atañe tanto a nuestra carne como a la de Cristo, a la del Verbo.

La asignación incondicional de la carne a la Vida, en la que reside su efectuación patética, encuentra en Ireneo una profundidad extraordinaria. Todo el contexto de la problemática prueba, en primer término, que la vida de la que se trata es en efecto la Vida fenomenológica absoluta. Esa vida, la Vida de Dios auto-revelada en su Verbo, es la que se hace carne. Ireneo conoce la respuesta a la cuestión de los gnósticos, sabe de dónde procede la carne de Cristo –cuestión a la que, a falta de captar su principio en la esencia fenomenológica de la Vida misma, responden de forma aleatoria dando vía libre a su imaginación provista de la

16. *Cf. supra*, §7, 8, 9, 10.

cultura y los conceptos griegos–; conoce la respuesta inscrita en esa Palabra que, más que ninguna otra, le fascina. La carne a la que viene el Verbo viene del Verbo mismo, es decir, de la Vida.

Por lo tanto, si la carne viene de la Vida, lo que hay que comprender es cómo esa venida tiene lugar. Nosotros lo sabemos: la Vida viene a una carne al venir a sí –en el «experimentarse a sí misma» cuya materialidad fenomenológica pura es un pathos–. Ireneo plantea la cuestión de otro modo. Pregunta si la carne es capaz de recibir la vida –la única Vida que existe–. ¿Por qué preguntar por la posibilidad de que la carne reciba la Vida, en vez de por la de que la Vida se haga carne? Porque el horizonte de su pensamiento permanece parcialmente tributario de Grecia. «Somos un cuerpo sacado de la tierra». Por tanto, Cristo tenía un cuerpo así, «de otro modo no hubiera tomado los alimentos de la tierra, de los que se nutre el cuerpo sacado de la tierra». Como hemos sugerido, el mantenimiento de estas tesis está facilitado por su acuerdo, aparente al menos, con el texto del Génesis. El cuerpo material y mundano de los griegos es semejante a ese pedazo de tierra que deviene carne gracias al soplo divino –que es el soplo de la Vida–. Sin embargo, cuando el cuerpo se transforma en carne por obra de la Vida, sólo toma su condición carnal de la Vida que le da el experimentarse a sí mismo en ella y el devenir una carne así –no un cuerpo material desprovisto en sí mismo del poder de sentir o de experimentar cualquier cosa, incapaz por siempre de ser una carne–.

La inversión de la gnosis radica en dos proposiciones fundamentales que expresaremos como sigue: *lejos de ser la vida incapaz de tomar carne, es su condición de posibilidad. Lejos de ser incapaz de recibir la vida, la carne es su efectuación fenomenológica.* En el lenguaje de Ireneo: «Dios puede vivificar la carne» –y sólo Dios, añadimos nosotros–. «La carne puede ser vivificada por Dios» –y sólo puede ser vivificada por él, añadimos–. «Si no vivificase lo que está muerto, Dios dejaría de ser poderoso». Lo muerto es el cuerpo inerte del que Dios hace una carne en él comunicándole la vida –su Vida, la única que existe–. Y de ahí que la donación de la primera carne al primer hombre prefigure su salvación. «El que en el comienzo ha hecho [...] lo que no había, podrá, si quiere, restablecer en la vida lo que ha existido» –resucitar la carne, la cual no toma nunca su condición de carne más que de su propia vida en él–.

Derivada de la primera, la segunda proposición es más que inteligible –archi-inteligible–. Precisamente porque la Vida es la condición de posibilidad de la carne, la carne, toda carne es posible en ella, y no es posible más que en ella. La carne puede recibir la Vida como aquello mismo que hace de ella una carne y sin lo cual no sería en modo alguno –como aquello mismo que es–. «La carne, dice Ireneo en una proposición fundamental, será capaz de recibir y contener el poder de Dios»[17].

La inmanencia de la Vida en la carne no sólo funda la sustancia fenomenológica de toda carne concebible y, así, su realidad; hace al mismo tiempo posible cada una de las estructuras fenomenológicas fundamentales de lo que hemos llamado nuestra corporeidad originaria. De este modo, encontramos de nuevo la crítica de la fenomenología contemporánea en el mismo punto en que la habíamos dejado. La remisión del cuerpo sentido al cuerpo transcendental que lo siente había desvelado en éste las estructuras de las que hablamos, y que todavía sólo eran apercibidas en su intencionalidad: la visión referida a lo que ve, la audición a lo que oye, etc. Surgía así el problema del estatuto fenomenológico de las realizaciones intencionales de nuestros diversos sentidos, por cuanto que, dadas a sí mismas en la auto-donación de la vida, la fenomenicidad de su cumplimiento inmanente es ajena a la del Ek-stasis.

Es notable el hecho de que Ireneo reconozca inmediatamente en cada una de las estructuras del cuerpo transcendental la inmanencia de la vida absoluta como constitutiva de su realidad fenomenológica y, a la vez, de su posibilidad para ejercer su poder. Dado que la capacidad que tiene la carne de recibir la vida aparece como la definición de su realidad, ésta se extiende al mismo tiempo a los diferentes elementos que la componen. Restituida en su integridad, la proposición antes citada es como sigue: «La carne será capaz de recibir y contener el poder de Dios porque en el comienzo ha recibido el arte de Dios y, así, una parte de sí misma ha devenido el ojo que ve, otra la oreja que oye, otra la mano que palpa y trabaja [...]. Ahora bien, lo que participa del arte y la sabiduría de Dios participa también de su poder. La carne, por consiguiente, no es excluida del arte, de la sabiduría, del poder de Dios, sino que el poder de Dios, que procura la vida, se despliega en la debilidad de la carne»[18]. Que este poder de la car-

17. Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, 383, 384, 576, 577, 577.
18. *Ibid.*, 577.

ne se llame también debilidad significa esto: que la vida de la que toma su realidad nuestra carne, en la que es dada a sí y puesta en condición de actuar, esta vida, no es nada por sí misma. Al no ser dada a sí más que en la auto-donación de la Vida absoluta, en la Archi-Carne del Archi-Sí, no toma de sí misma la realidad de su propia carne.

Con la inmanencia en la carne de la Vida que constituye su realidad, le es comunicada la Archi-inteligibilidad de la Vida. De donde resulta la propuesta de una de las tesis más inauditas que ha formulado el pensamiento humano: *la interpretación de la carne como portadora en sí ineluctablemente de una Archi-inteligibilidad*, la de la Vida en la que se da a sí misma, en la que se hace carne. No hay otra carne más que la que se auto-afirma y se auto-legitima en su existencia por el mismo hecho de ser carne, o mejor, carne viva, portando en sí la Vida, esa Archi-inteligibilidad que hace de ella un fundamento indestructible. La afirmación inaudita de Ireneo –implicada por otra parte en la Palabra joánica–, es el cogito de la carne, o si se prefiere así, el cogito cristiano.

Naturalmente, una afirmación semejante ha de ser comprendida adecuadamente, de un modo por principio diferente a las proposiciones que componen los textos filosóficos: *no es el pensamiento el que la formula, sino precisamente la carne; ella la formula en su carne, en una Palabra que es la Palabra de la carne, más exactamente, la de la Vida.* Si la carne no miente nunca, es porque está dada a sí en la Parusía del absoluto, porque la Parusía del absoluto se cumple en una Archi-Carne de la que ninguna carne se separa.

En el texto de Ireneo –como en todo texto filosófico– la palabra de la carne cede su puesto a la del pensamiento, que, sin embargo, toma todo lo que dice de la palabra de la Vida, en este caso, de la palabra de la carne que es aquí la *cogitatio* original. Y ésta es la que proporciona las premisas del desarrollo de Ireneo: *todo viviente testimonia en su vida que es viviente. Toda carne testimonia en su carne que es carne.* La tesis de la gnosis es invertida a la luz de la *cogitatio* carnal. Aquélla pretende que *la carne es incapaz de recibir la vida* –la única Vida que existe, la Vida absoluta–. Por eso, aquellos que pretenden que la carne es incapaz de recibir la vida inmanente a toda carne, que la da a sí misma y hace de ella una carne, están obligados a decir que ellos mismos no son vivientes, que no tienen carne –y ello mientras viven y llevan a cabo

todas las actividades de la carne–. El viviente está obligado a decir que no es viviente, la carne que no es una carne.

«Que nos digan aquellos que pretenden que la carne es incapaz de recibir la vida que Dios da, si afirman todo esto estando actualmente vivos y tomando parte plenamente en la vida o, si reconocen no estar en absoluto vivos, que están muertos en el presente. Pero si están muertos, ¿cómo pueden moverse, hablar y llevar a cabo todas las demás acciones que son los hechos no de los muertos sino de los vivos? Y si viven en el presente, si *todos sus cuerpos toman parte en la vida*, ¿cómo se atreven a decir que la carne es incapaz de tomar parte en la vida mientras reconocen tener la vida en el presente?»[19].

Nos equivocaríamos si pensásemos que estas secuencias de absurdos que denuncia Ireneo pertenecen a la gnosis y a sus tesis específicas. Las volveríamos a encontrar por doquier allí donde la revelación de la carne no se atribuya a la revelación de la vida, allí donde la revelación de la vida no se atribuya a la vida misma, comprendida como su auto-revelación. En consecuencia, en cualquier parte donde el aparecer de la carne y de la vida sea reducido al del mundo, confundido e identificado con él. Es absurda, por ejemplo, la siguiente afirmación de Heidegger: «La vida es una forma de ser peculiar, pero por esencia accesible sólo en el ser-ahí»[20]. Como se echa de ver, lo que hay que abandonar aquí es el horizonte del monismo fenomenológico, en el interior del cual se construyen la casi totalidad de las filosofías del cuerpo y de la carne.

En Ireneo, la denuncia polémica de las contradicciones propias de las tesis gnósticas que tiene a la vista –«[...] esas gentes aseguran que viven, se glorifican de llevar la vida en sus miembros; después, contradiciéndose a sí mismos, pretenden que sus miembros son incapaces de recibir la vida»– no es más que el anverso de una fenomenología positiva. El testimonio de la Vida en toda carne, de la Vida en el auto-testimonio radical de su auto-revelación absoluta, consiste en que la Vida está presente en toda carne como aquello que la revela a sí misma, haciendo de ella una carne y dándole la Vida. Tal es el contenido del extraordinario cogito de la carne, propio del cristianismo, que Ireneo formu-

19. *Ibid.*, 578, subrayado por nosotros.
20. *Sein und Zeit*, 50 [*Ser y tiempo*, 62].

la en una proposición demasiado densa: «Que la carne sea capaz de recibir la Vida, *se prueba por esta misma Vida en la que* [la carne] *vive ya en el presente*»[21].

§ 26 *Analítica del «yo puedo». El poder-moverse como condición del poder-tocar y de todo poder atribuido al cuerpo. Condillac y Maine de Biran.*

Se trata ahora de apercibir todo lo que esta fenomenología de la carne, como pieza esencial de una fenomenología de la Vida, permite todavía comprender, por un lado, en lo que atañe a la misma carne, y por otro, a la relación de ésta con el cuerpo. Resulta precisamente que *la relación de la carne con el cuerpo sólo es inteligible a partir de la carne y no del cuerpo*. En este punto es donde la segunda vía –la interpretación de la carne a partir del aparecer de la Vida– consolida su primado sobre la primera, que se atiene al aparecer del mundo. Que este primado sea decisivo no sólo resulta de la imposibilidad de comprender la carne a partir del cuerpo mundano. Frente a las interpretaciones tradicionales, incluida la de la fenomenología contemporánea, ha quedado establecido que *el cuerpo mundano sólo es posible una vez supuesta una carne revelada a sí misma de ahora en adelante como carne viviente en la auto-revelación patética de la vida*. Por lo tanto, si algo como una carne, como nuestra carne, no puede permanecer en la condición de supuesto infundado, lo que aquí se exige pensar es un modo de donación bien distinto al del mundo.

Detengamos de nuevo la mirada sobre el cuerpo transcendental que nos abre al mundo, que siente el cuerpo sentido al referirse intencionalmente a él de modo que puede verlo, oírlo, tocarlo... –sentirlo, en general, al identificarse con esa referencia intencional, con los sentidos ek-státicos, en calidad de «sentido de lo lejano»–. Examinemos con más atención el quiasmo tocante/tocado sobre el cual parece posible leer la estructura de nuestra carne original. En lugar de plantear esta estructura como una totalidad auto-suficiente, preguntemos a continuación por cada uno de los términos que pone en juego. Sabemos que la posibi-

21. Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, 578, subrayado por nosotros.

lidad de lo tocante no se agota en modo alguno en su referencia intencional a lo tocado. De lo que se trata precisamente es de la posibilidad fenomenológica radical de la intencionalidad, esa posibilidad de la que la intencionalidad no da cuenta nunca porque reside en una esencia fundamentalmente ajena a la suya: su auto-afección patética en la vida. Esta posibilidad originaria y fundamental es escamoteada cuando lo tocante es considerado meramente en su referencia a aquello que toca, cuando el quiasmo se eleva a lo absoluto.

Hay más. Comportarse a la manera de un «tocante», «tocar» en el sentido de un acto que toca, no tiene precisamente nada que ver con un «comportamiento», con una facticidad cualquiera, aunque sea activa en lugar de pasiva. Tocar, en el sentido de una acción efectiva, procede necesariamente de un poder, un poder-tocar respecto al cual lo «tocante», el hecho de tocar, no es más que la puesta en práctica, una actualización. Pero ese poder tocar no es a su vez una simple facticidad, en cierto modo, la cualidad de un ser provisto de tal propiedad. *Poder-tocar significa encontrarse en posesión de tal poder, estar previamente colocado en él, coincidir con él, identificarse con él y así, sólo así, poder aquello que puede*. Todo poder procede de una inmanencia esencial, inmanencia en la que despliega su fuerza, en la que es un poder efectivo, y no el simple concepto de un poder.

¿Dónde, cómo se cumple esa inmanencia consigo de todo poder? En la Vida, según el modo en que la Vida viene patéticamente a sí. La posibilidad de todo poder es su venida a sí mismo bajo la forma de una carne. Si la corporeidad es el conjunto de nuestros poderes, es en la carne en cuanto carne donde esta corporeidad es posible. La carne no resulta del quiasmo tocante/tocado y no puede ser descrita correctamente por él. La carne viene antes del quiasmo como la condición del poder-tocar y, así, del tocante en cuanto tal. Viene antes del poder-tocar mismo como aquello que instala ese poder en sí mismo, haciendo de él un poder efectivo. Pero, como hemos visto y como volveremos a ver, la carne no viene a sí más que en la venida a sí de la Vida absoluta, en la Archi-Carne de un Archi-Poder.

La inmanencia de la Vida en todo poder, que hace de la corporeidad originaria en la que dichos poderes se reúnen una corporeidad carnal, resalta con mayor evidencia si, entre todos los poderes, se retiene uno al que sólo se ha aludido de pasada. Pues el tocar no

sólo lleva en sí un poder-tocar cuya posibilidad fenomenológica reside en su carne; está habitado por un poder diferente que debe ser analizado específicamente. Se trata del poder de moverse en el que el poder-tocar mismo se mueve de manera que puede tocar todo aquello que es capaz de tocar. Mientras el poder-tocar no sea considerado más que en su relación con aquello que permite tocar, se oculta con facilidad la inmanencia carnal que lo coloca previamente en posesión de sí. Esta evasión de la condición carnal de todo poder ya no es posible si el poder-moverse no se refiere originariamente y en sí a ningún correlato intencional, si permanece interno al poder-tocar, que pertenece como él a la inmanencia carnal de la que toma su fuerza. Separado de ese poder originario de moverse a sí mismo, en el sentido de lo que mueve y es movido indisolublemente, incapaz, pues, de moverse, el poder-tocar apenas tocaría ya nada; igual que esos distinguidos personajes invitados a una cacería oficial que, instalados en su sillón, no disparan más que a la pieza que les ponen delante unos ojeadores diligentes.

La puesta en evidencia del *poder-moverse* inmanente al *poder-tocar*, sin el cual éste resultaría destituido de todo poder, fue la apropiación, pronto olvidada, de una secuencia tan breve como decisiva del pensamiento moderno. Se trata de la crítica dirigida por Maine de Biran a Condillac. Éste fue uno de los primeros que planteó explícitamente la cuestión del conocimiento del cuerpo propio. Para resolverla, procedió a una serie de reducciones fenomenológicas de las más notables. Redujo en primer lugar nuestra subjetividad a sí misma y a sus impresiones puras. Condillac da el nombre de estatua a esta subjetividad impresiva reducida. Las impresiones que experimenta nos vienen de sus sentidos, del mundo, pero –ésta es la primera reducción– no sabe nada de ello, limitándose a experimentarlas tal como las experimenta y nada más. «Si le presentamos una rosa, será para nosotros una estatua que siente una rosa; pero con respecto a ella, no será más que el olor mismo de esta flor. Será por tanto olor de rosa, de clavel, de jazmín, de violeta [...]. En una palabra, los olores no son respecto a ella más que sus propias modificaciones o maneras de ser; y ella no podría llegar a creerse otra cosa, puesto que sólo es susceptible de estas sensaciones, y sólo de éstas»[22].

22. Condillac, *Traité des sensations*, Fayard, Paris 1984, 15. [*N. de los T.:* Existe traducción española: *Tratado de las sensaciones*, trad. de G. Weinberg, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1963, 308.]

No obstante, a la subjetividad impresiva pura reducida a sus impresiones olfativas se le ha dejado –aunque ella no sepa nada de ello– el sentido del olfato. Condillac procede entonces a una nueva serie de reducciones fenomenológicas entrecruzadas que toman en consideración, una tras otra, la estatua «limitada» a las impresiones que corresponden a cada uno de los sentidos aisladamente considerado, y después a las asociaciones de varios sentidos, según las diversas combinaciones concebibles (gusto y oído, gusto y olfato, vista y olor...). En todas las situaciones fenomenológicas libremente imaginadas mediante el ejercicio de un verdadero «análisis eidético», la subjetividad impresiva reducida a sus impresiones puras no puede, a pesar de la diversidad de éstas, hacerse la menor idea de un cuerpo externo. De ahí la pregunta de Condillac: ¿Cómo pasamos de nuestras sensaciones al conocimiento de los cuerpos, ya se trate de un cuerpo externo cualquiera o del nuestro?

Como hombre del siglo XVIII, Condillac encomienda a la «naturaleza», que no es aquí más que otra manera de designar la vida[23], el cuidado de resolver el problema. No siendo indiferentes las impresiones –placenteras unas, desagradables otras–, se producen en la estatua ciertos movimientos espontáneos mediante los cuales se entrega a la sensación de la que goza o rechaza aquella que la hiere. En el curso de estos movimientos más o menos desordenados y «mecánicos» (siempre en el sentido del siglo XVIII, movimientos llevados a cabo espontáneamente, en ausencia de cualquier pensamiento reflexivo), la estatua reposa la mano sobre su propio cuerpo: experimenta entonces una sensación de solidez. A diferencia de las otras sensaciones que la estatua apercibe como sus propias modificaciones, y en las que «no se encuentra más que a sí misma», la sensación de solidez le da la idea de la impenetrabilidad del cuerpo que toca, percibiéndolo entonces como un cuerpo diferente. Se produce así una primera distinción entre la subjetividad pura de la estatua y la realidad de los cuerpos externos a ella.

Ahora bien, mientras se desarrolla la experiencia de tocar un cuerpo situado más allá de la sensación pura, va a producirse una segunda separación en función de que el cuerpo tocado pertenez-

23. Como ha mostrado con profundidad Paul Audi a propósito de Rousseau, cf. *Rousseau, Ethique et Pasion*, PUF, Paris 1997.

ca o no a la estatua. Cuando la mano de la estatua vuelve a encontrar su propio cuerpo, cuando toca por ejemplo su pecho, la sensación de solidez que mano y pecho «se remiten mutuamente [...] los pone necesariamente uno fuera del otro». No obstante, en el mismo momento en que la estatua distingue su pecho de su mano, «volverá a encontrar su yo [*moi*] en una y otro, puesto que se siente igualmente en los dos». Semejante relación, en la que la mano de la estatua se distingue de su pecho volviéndose a encontrar plenamente en él, vale evidentemente para cada una de las partes del cuerpo propio sobre las que se dirija.

Supongamos ahora que la mano encuentra un cuerpo ajeno; el yo [*moi*] que habita la mano y se siente modificado en la sensación de solidez que ella experimenta al contacto de tal cuerpo no se experimenta y no se halla en este último, «no se siente modificado en él». O incluso, como dice Condillac, «el yo que se respondía, deja de responderse». Así, se produce la segunda diferenciación de la que hablamos, la separación decisiva entre el cuerpo propio y el cuerpo ajeno. Condillac lo expresa en un texto de rara densidad: «Cuando varias sensaciones distintas y coexistentes son circunscritas por el tacto a ciertos límites en los que el yo se responde a sí mismo, ella [la estatua] llega al conocimiento de su cuerpo; cuando varias sensaciones distintas y coexistentes son circunscritas por el tacto a ciertos límites en los que el yo no se responde, tiene la idea de un cuerpo diferente al suyo. En el primer caso, las sensaciones continúan siendo cualidades suyas; en el segundo, se convierten en cualidades de un objeto completamente diferente».

La problemática condillaciana del *Traité*, por muy notable que aquí sea, presenta desde el punto de vista fenomenológico cierto número de incertidumbres que conviene poner de relieve. ¿No es extraño apelar a la subjetividad pura de una estatua, identificándola así con un cuerpo ajeno cuyo conocimiento se trata precisamente de fundamentar? La imagen de la estatua ha sido elegida sin duda para significar la ausencia de cualquier relación con una exterioridad cualquiera. «Supongamos [...] que el exterior, todo de mármol, no le permitiese usar ninguno de sus sentidos»[24]. La estatua aislada del mundo es una figura de la reducción fenomenológica, delimita una esfera de inmanencia absoluta

24. Condillac, *Traité des sensations*, respectivamente, 104, 105, 106, 11.

en la que se atiene a las impresiones tal como se experimentan a sí mismas, independientemente de toda idea o de toda interpretación venida de fuera. Sin embargo, se alza una primera y grave dificultad: cuando el placer o el desagrado de las sensaciones experimentadas suscitan los movimientos espontáneos destinados a producir la venida de las primeras y el rechazo de las segundas, *¿dónde reside la posibilidad de llevar a cabo tales movimientos*? ¿En las impresiones mismas? Habría que demostrarlo, lo que no parece apenas posible mientras las sensaciones sean consideradas como datos psicológicos, modalidades pasivas de nuestra alma en la venida de las cuales ésta no tiene nada que hacer.

Por tanto, el trastorno de la esfera pasiva de las impresiones subjetivas por el surgimiento de movimientos espontáneos se revela como decisivo. Por un lado, estos movimientos aseguran el equilibrio interior y toda la economía afectiva de la estatua, garantizando su placer, ahorrándole el peso de dolores intolerables. Pero son éstos, por otro lado, los que deben explicar el paso de las sensaciones subjetivas al conocimiento de los cuerpos externos, los que tienen que resolver el problema del conocimiento en la problemática del *Traité*. ¿Cómo no apercibir sus aporías o sus apabullantes lagunas?

La estatua no era más que una figura de la subjetividad pura. Sin embargo, actúa. Sus movimientos han devenido los de su mano, órgano objetivo que se dirige a otros cuerpos objetivos externos tocándolos, experimentando en ese contacto una serie de sensaciones. El movimiento que nacía en la esfera de las sensaciones, producido en cierto modo por ellas, es ahora el que las produce, el que las despierta en la medida que, movida por él, la mano toca los cuerpos que encuentra y recorre sus formas. Aparecido en la esfera de la subjetividad pura reducida, el movimiento debería ser también subjetivo en un sentido radical. Devenido el movimiento de un órgano objetivo, es decir, la mano, debería ser objetivo como ella. Por otra parte, sólo así podría desempeñar el papel que le confía Condillac: poner en contacto la mano con los cuerpos externos, suscitar en ese contacto sensaciones de solidez –sensaciones de las que espera que den a la estatua la idea de un cuerpo impenetrable, externo a ella–. La sensación de solidez que debe producir la idea de exterioridad descansa sobre ésta, sobre la exterioridad previa de una mano objetiva en contacto objetivo con los cuerpos objetivos.

¿Cómo se relaciona el movimiento subjetivo nacido en la subjetividad impresiva reducida con el desplazamiento objetivo de la mano? ¿Cómo podemos ponerlos en práctica, uno y otro, y en primer lugar, el primero, el movimiento subjetivo, si *es él el que mueve la mano de la estatua, el que la desplaza*? Se nos pone de manifiesto el supuesto impensado de todo el análisis de Condillac. El desplazamiento de la mano sobre las diferentes partes del cuerpo nos revela, a través de la sensación de solidez, la realidad de ese cuerpo y de sus formas. Pero *nuestra corporeidad originaria no es ese cuerpo cuyas partes están circunscritas por el desplazamiento en ellas de nuestra mano; es esta mano misma en cuanto que se desplaza sobre nuestro propio cuerpo para tocarlo y delimitar sus contornos*. De ahí las dos cuestiones abisales contra las que va a estrellarse la problemática de Condillac. La mano es el instrumento de nuestro conocimiento del cuerpo, «pero, pregunta Maine de Biran, *este instrumento, ¿cómo es conocido primero?*». De modo que pueda ser movido y dirigido adecuadamente: «*¿Cómo un órgano móvil cualquiera ha sido dirigido constantemente sin ser conocido*?»[25].

En calidad de elucidación radical de este doble supuesto, la fenomenología de la Vida nos permite presentar una crítica sistemática que, más allá del pensamiento de Condillac, atañe a todas las teorías mundanas del cuerpo. Las notas que siguen tienen, pues, un alcance general.

Considerada como un órgano objetivo, parte del cuerpo mundano, la mano es incapaz de tocar y de sentir nada, ya sea «la otra mano», otra parte del cuerpo o un cuerpo cualquiera. Sólo el poder subjetivo de tocar puede tocar y sentir. Por una parte, éste se refiere intencionalmente a aquello que toca. Por otra, esta referencia intencional no es posible más que dada a sí misma en la auto-donación patética de la Vida. Es sólo así, puesto previamente en sí mismo y, por ende, en posesión de sí mismo, como es capaz, en la Vida y en cuanto poder viviente, de desplegarse y actuar, de tocar aquello que nunca es tocado sino por él, por un poder semejante a él.

Pero, decíamos, en esa referencia intencional a lo que toca, el poder-tocar nunca es, por así decirlo, apercibido en aquello que

25. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, édition Tisserand, Alcan, Paris 1932, t. IV, 6, 7 (subrayado por nosotros).

hace de él un poder, en la inmanencia patética en sí fuera de la cual no es posible ningún poder. El poder propio del poder-tocar no sólo se posibilita en esta inmanencia radical de la vida, puesta por ella en posesión de sí; en ella también, y en primer lugar, reside el poder de moverse, independientemente del cual, incapaz de moverse, el poder-tocar sería impotente. Al permanecer en la Vida, el «moverse» del poder-tocar es un movimiento inmanente *–el movimiento que permanece en sí en su movimiento mismo y se lleva a sí mismo consigo, que se mueve a sí mismo en sí mismo–, el auto-movimiento que no se separa de sí y que no se abandona, no dejando que ninguna parcela de sí mismo se desgaje de sí, se pierda fuera de él, en una exterioridad cualquiera, en la exterioridad del mundo.* Así es como, en el rebasamiento intencional del tacto hacia aquello que toca, la intencionalidad de ese rebasamiento no reside nunca en otro sitio distinto de allí donde está dada a sí en la auto-donación de la vida.

Vamos a afirmarlo en un plano muy general. Lo que la filosofía llama un proceso de objetivación, y que juega un papel tan relevante en tantos de sus desarrollos, no es nunca posible en el sentido en que ella lo entiende. Ya se trate del «Espíritu», de la «Razón», de la subjetividad, de la conciencia o de cualquier otra instancia fundadora, ese proceso de objetivación es interpretado como si el poder que realiza la objetivación se objetivase a sí mismo en ella, poniéndose a sí mismo ante sí, deviniendo así él mismo lo otro, lo externo, lo diferente –lo «en-frente» o el «ob-jeto»–. El análisis de la actividad corporal más simple y concreta basta para establecer que nunca sucede algo así, que la objetivación no es nunca una auto-objetivación. La «objetivación» que se efectúa en cada uno de nuestros sentidos cuando la vista reposa en lontananza, cuando el tacto toca un objeto, cuando el olfato respira el perfume de una flor, cuando el oído percibe un sonido que resuena en el mundo, esta objetivación significa en cada caso la venida al afuera de un afuera, el rebasamiento de una intencionalidad que se yergue hacia sus horizontes de transcendencia. Pero ese movimiento de rebasamiento permanece en sí y se mueve en sí mismo, es el auto-movimiento de la Vida que se lleva consigo en la auto-afección patética de su carne inquebrantable.

Se nos presenta aquí una conexión decisiva entre Afectividad y Poder. Si no hay poder que no esté dado a sí en la auto-donación patética de la Vida, entonces todo poder es afectivo, no por

mor de ciertas circunstancias ajenas a su propia esencia, sino porque ésta reside en esa auto-afección patética que, instalándolo en sí mismo, le da la posibilidad de ejercitarse –la posibilidad de ser el poder que es–. Así, sobre cualquier poder de nuestro cuerpo reina el poder previo de una Afectividad transcendental, el poder de la Afectividad de darse a sí y, así, de darse todo lo que no se da a sí más que en ella –en ella que es la esencia de la Vida–. Al remitir al poder de la Afectividad que coloca toda realización corporal en sí misma, ésta, por tanto, sólo es posible en cuanto apoyada sobre ese fundamento; toda fuerza es en sí misma patética, y eso es lo que en el fondo explica, sin saberlo, el concepto de pulsión.

Ahora bien, en la inmanencia patética de todo poder hay algo que no sólo está dado a sí y, como tal, es capaz de actuar. Puesto que en esta inmanencia no hay nada que se vaya fuera de sí ni que difiera de sí, el poder en ella situado no sólo está dado a sí mismo, sino constantemente dado, sin discontinuidad alguna. Más aún: no sólo está continuamente dado, sino que es imposible que no lo esté o que deje de estarlo. De donde resulta una de las notas más importantes de nuestra corporeidad original, en la que se reúnen y se juntan el conjunto de los poderes que la componen. En cuanto auto-donación patética de cada uno de ellos, es en cada uno de ellos propiamente su carne. Y así es como, emplazada en él como su posibilidad más interna, puede ponerla en acción cuando quiera. Pero no se trata de una posibilidad abstracta. Al tratarse de una carne, determinada por tanto patéticamente siempre, es esa determinación patética interna en cada uno de nuestros poderes lo que la pone en práctica. En este punto deviene inteligible y se reconoce fácilmente el supuesto infundado de todo el análisis condillaciano: *el origen de todos los movimientos de la estatua en su subjetividad impresiva pura según el juego de sus impresiones*.

Al mismo tiempo, se hace también transparente el segundo supuesto infundado del análisis condillaciano. Maine de Biran preguntaba a Condillac cómo podía un órgano móvil ser constantemente dirigido sin ser conocido. Lo único que permite plantear el problema de suerte que la aporía quede descartada es el supuesto fenomenológico inicialmente asumido, aunque rápidamente perdido, por Condillac, a saber, la reducción a una subjetividad impresiva radicalmente inmanente. El «órgano móvil» que cons-

tantemente debe ser dirigido y conocido no es precisamente la mano en cuanto parte objetiva de nuestro cuerpo objetivo –como tampoco su movimiento es un desplazamiento objetivo en el espacio–. Descrito en su subjetividad pura y reducido a ella, la «mano» no es otra cosa que el poder subjetivo de tocar y coger, ese poder dado a sí mismo y puesto en posesión de sí mismo en la auto-donación patética de la Vida –en la carne de nuestra corporeidad original–. El estar-en-posesión-de-sí de este poder no es, por lo tanto, diferente de su ser-conocido, de la auto-donación patética de la que hablamos. La carne encierra a la vez la posibilidad de actuar de cada uno de nuestros poderes y su revelación, se cumple en ella conjuntamente tanto la efectuación fenomenológica de los primeros como la de la segunda. Lo mismo sucede con el movimiento de ese «órgano móvil» que es la «mano» de la «estatua»: el «moverse» de ese poder subjetivo de prensión es el movimiento que se mueve en sí mismo y que permanece en posesión de sí en la inmanencia de nuestra corporeidad originaria –el auto-movimiento de la Vida en su auto-revelación carnal–.

«Yo puedo» sólo significa que ahora estoy en condiciones de llevar a cabo tal movimiento. La realidad de un movimiento no se agota en su efectuación fenomenológica singular: reside en el poder de llevarlo a cabo. Este poder, a su vez, no se reduce a la suma de sus actualizaciones potenciales. Es una posibilidad principial y *apriorística* que domina todas sus «actualizaciones», que domina pasado, presente y futuro y que no me puede ser sustraída, la posibilidad de desplegar todos los poderes de mi cuerpo. Todos esos poderes son indefinidamente repetibles. Todos, porque no hay ninguno que no permanezca en posesión de sí mismo en la auto-donación de la Vida. No hay ninguno que no me pertenezca porque, en la auto-donación que lo da a sí mismo, la ipseidad de ese Sí singular que soy se ha edificado ya de modo que no está dado sino en mí, con la investidura de un poder que es el mío. De manera que todos esos poderes están en mí como un solo cuerpo, es decir, una sola carne –en mí, que tengo el poder de ejercerlos todos por ser en mí, revelado a sí en mi propia carne, donde cada uno de ellos se halla dispuesto para actuar–. Así es como yo los conozco antes de todo pensamiento e independientemente de él, antes de todo mundo concebible, ahí donde advengo a mí mismo y del modo en que lo hago. Así es como actúo: en la inmanencia patética de mi carne.

§ 27 *La carne, memoria inmemorial del mundo.*

Esta inmanencia en mi carne de todos sus poderes hace de ella el lugar de una memoria original. Que el hombre sea memoria quiere decir en el pensamiento clásico que la memoria es un pensamiento, la capacidad de la conciencia de representarse acontecimientos o sentimientos desaparecidos. En consecuencia, es la representación, una intencionalidad, la que nos los da confiriéndoles la significación de ser pasados. Si en el pasado he colocado sobre mi mesa de trabajo una estatua que me fue regalada, y si llega el caso, para experimentar de nuevo su belleza, de que la cojo entre mis manos, puedo representarme cada uno de estos actos, o algunos de ellos al menos, si se destacan sobre el curso uniforme del tiempo. Esta memoria, con su claridad y sus lagunas, oculta otra más profunda. *Es la memoria de un cuerpo que se acuerda en cada caso del modo de tomar la estatuilla y moverse hacia ella para cogerla.* Ese movimiento no es el desplazamiento de un órgano objetivo, propiamente hablando, no está dado a ningún «recuerdo», a ninguna representación, a ningún pensamiento: es el auto-movimiento de un poder de prensión revelado a sí en la auto-donación patética de mi corporeidad originaria. Así es como ella lo lleva y lo guarda en su carne en calidad de posibilidad principial de la que no se separa nunca, cuya memoria no pierde nunca, siendo ésta y no otra.

Este desplazamiento de la memoria desde el dominio del pensamiento al de la carne, esta memoria corporal de la que Maine de Biran tuvo una intuición inaudita, según se la considere, se desdobla actuando en las realizaciones de nuestros sentidos o en su inmanencia, antes de cualquier intervención de la intencionalidad. En el primer caso, el del tacto por ejemplo, cada movimiento que me ha unido a un cuerpo particular, que ha seguido sus contornos y se ha amoldado a sus formas, procurándome de este modo, en su movimiento y sólo por él, la ocasión de conocerlo, ese mismo movimiento, al repetirse, al aplicarse al mismo sólido, a sus formas y a sus diversas cualidades, me permitirá reconocerlo sin que ese reconocimiento tenga otra condición que ese mismo movimiento, el cual será de ahora en adelante su «signo». «Habrá, pues, una verdadera memoria de sus formas tangibles»[26].

26. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, édition Tisserand, Alcan, Paris 1932, t. VIII, 408.

De esta memoria inscrita en mi corporeidad originaria como posibilidad principial de desplegar cada uno de sus poderes, se desprende un rasgo decisivo del mundo de las cosas a las que nos conducen. Al estar constantemente dado a sí en mi carne, cada uno de estos poderes es indefinidamente reproducible, y el acceso al mundo sensible que facilita es un *a priori*. Las cosas del mundo no están nunca presentes a nuestro cuerpo en una experiencia que pueda ser portadora del carácter obligatorio de ser única; se nos ofrecen siempre como aquello que se ha de ver dos veces, como ese sólido cuyas formas podrán ser siempre recorridas de nuevo y volverán a encontrarse tal como son, se guardará su memoria –esa memoria que no es otra cosa que la posibilidad consustancial a mi carne de moverse hasta ellas–. Si el mundo no cede por ningún lado, si la trama de lo sensible es continua, sin fallas ni lagunas, y no se desgarra en ningún punto, si cada fibra o cada grano que la compone es indefinidamente evocable, es porque cada uno de los poderes que llevan hasta ellos es el de una carne a la que nada separa de sí, siempre presente a sí en su memoria sin diferimiento, sin pensamiento, sin pasado, sin memoria –en su memoria inmemorial–. Mi carne es inquebrantable.

La unidad del mundo, es pues, una unidad inmanente, se mantiene en la parusía de mi carne. Que la experiencia del mundo, apercibida según el rasgo decisivo de su iteración indefinida, demande su posibilidad última a una conciencia sin mundo, a una carne acósmica, tal es la verdad intemporal que brilla en un pasaje del *Essai* de Main de Biran que reconduce el análisis condillaciano a su impensado supuesto fenomenológico inicial: «Todos los movimientos ejecutados por la mano, todas las posiciones que ha tomado al recorrer el sólido, *pueden ser repetidas voluntariamente en ausencia de ese sólido*»[27].

De esta memoria inmemorial de una carne que guarda en sí todos sus poderes, conviene distinguir la memoria en el sentido corriente, consistente en la capacidad de formar representaciones tanto de esos poderes como de las cosas a las que nos unen. Al establecerse una relación de dependencia entre las segundas y los primeros, el recuerdo de las cosas está invenciblemente ligado para nosotros al de los caminos que nos han conducido a ellas, al recuerdo de nuestros esfuerzos para tomarlas o descartarlas, o alzar-

27. *Ibid.*, subrayado por nosotros.

las, o modificar sus formas, o trabajarlas del modo que sea. Y este recuerdo no es en sí mismo más que el libre despertar en el pensamiento de posibilidades que decimos se hallan adormecidas en él, pero que son de un orden completamente distinto, a decir verdad ajenas al pensamiento, a toda representación, a todo recuerdo –que son los poderes inmemoriales de mi carne patética–. «El recuerdo de un acto», dice Maine de Biran en un texto de una profundidad infinita, «encierra en sí el sentimiento del poder de repetirlo»[28].

§ 28 *La carne, lugar de donación de un cuerpo desconocido –dado previamente a la sensación y antes del mundo–. Estructuración y propiedades del «cuerpo orgánico».*

Si la unidad del mundo remite a la posibilidad fundamental inscrita en mi carne de llevar a cabo todos los movimientos de que soy capaz, entonces, ¿sobre qué actúan éstos últimos? Nuestra primera respuesta es que estos movimientos actúan sobre sí mismos. No son movimientos de los cuales sólo se pudiera confirmar ingenuamente su decurso, sino que cada uno de ellos es un auto-movimiento, colocado en sí-mismo en nuestra carne y, de este modo, susceptible de ejercerse en todo momento. Cuando este movimiento ya no es considerado en la inmanencia de su posibilidad última, cuando, en cuanto memoria de las formas tangibles por ejemplo, nos da éstas, ¿cómo las da? En su movimiento y por él, ciertamente. Pero, ¿acaso no nos entrega ahora este movimiento algo distinto a él mismo?, ¿cómo lo hace?, ¿cómo actúa sobre aquello distinto a sí que él nos da?

La cuestión desvela su urgencia y su agudeza si se reconoce la aporía en la que naufragan la mayor parte de las teorías de la acción humana: ¿cómo podría actuar sobre un cuerpo extenso y ponerlo en movimiento una instancia subjetiva y como tal inextensa («alma», «conciencia», «psyché» o cualquier otro nombre que se le quiera dar)? Una vez conocida la contradicción masiva de la «glándula pineal» de Descartes, los grandes cartesianos no pudieron hacer otra cosa que huir de la aporía, confiar a gratuitas

28. *Ibid.*, 605, nota.

construcciones especulativas –ocasionalismo de Malebranche, paralelismo de Spinoza, armonía preestablecida de Leibniz– la posibilidad de la acción del alma sobre el cuerpo sin poder fundarla en modo alguno; sin preguntarse si la supuesta correspondencia entre la serie subjetiva de las voliciones y los deseos por una parte, y la de los procesos materiales extensos por otro, tiene solamente un sentido.

El genio de Maine de Biran consistió en radicalizar la reducción fenomenológica inicial de Condillac, en no colocarse nunca fuera de la estatua para describir desde el exterior los movimientos de su mano, convertidos en los desplazamientos objetivos de un órgano móvil sobre unos cuerpos situados en el espacio del mundo. Comprendió que es el planteamiento cartesiano de la cuestión lo que la hace insoluble, que esta cuestión es una falsa cuestión, que el alma no actúa sobre el cuerpo extenso. Es en el interior del movimiento que se experimenta a sí mismo y se mueve en sí mismo donde ha de circunscribirse una experiencia que es sólo suya: la experiencia de algo contra lo que choca, un término que se resiste a su esfuerzo y que Maine de Biran llama «continuo resistente». Se trata de «algo» que no se da más que en el movimiento y, así, en ausencia de toda intencionalidad representativa, en la ausencia también de cada uno de los sentidos tradicionales que son la vista, el oído, el tacto, el olfato o el gusto.

¿En ausencia del tacto? Aquí es donde la distinción establecida entre la especificidad de cada uno de nuestros sentidos y el auto-movimiento en que consiste su ejercicio deja entrever su carácter decisivo. Cuando se confía al tacto el cuidado de darnos a conocer la realidad de los cuerpos externos, se confunden los dos, las sensaciones debidas al tacto –impresión de rugosidad, de dureza, flexibilidad, suavidad, calor, etc.– y, por otra parte, completamente diferente, el sentimiento de resistencia experimentado durante la sucesión de dichas impresiones táctiles. Las primeras proceden, en efecto, del sentido del tacto, mientras que el término que resiste no resiste más que al movimiento. La «sensación de solidez» de Condillac muestra con absoluta claridad esta confusión, propia por otro lado de casi todas las teorías que colocan el tacto en el corazón de nuestra experiencia del mundo.

La importancia de semejante confusión –la de las sensaciones propias de cada uno de los sentidos con el movimiento que preside su desarrollo– debe ser ponderada teniendo en cuenta

sus consecuencias. Las sensaciones del tacto son aprehendidas como perteneciendo a los cuerpos externos, las visuales a las cosas que se ve, las sonoras a las que se oyen –lo que eventualmente puede ser apercibido al mismo tiempo–. Por lo mismo, las sensaciones del olfato se identifican con el perfume de una flor, con el mal olor de una piara de cerdos. Y el cuerpo, el cuerpo externo al que se refieren estas sensaciones, es un cuerpo del mundo, de este mundo espontáneamente identificado por el sentido común con la realidad. Sucede lo mismo cuando se trata de nuestro propio cuerpo, de su olor, de la suavidad de una piel, del color de un rostro. Así es como nuestro cuerpo propio o el de otro hombre se ubica de súbito en el mundo en que se nos aparecen todos los objetos tal como son. Los que nos abren a ese mundo de los cuerpos son ciertamente los diversos sentidos a través de sus diversas sensaciones. Y ello, conviene no olvidarlo, porque los habita una intencionalidad, que hace en cada caso de sus sensaciones específicas sensaciones «representativas», en suma, «cualidades sensibles» que pertenecen a los objetos, tanto a nuestros propios cuerpos-objetos como a los otros. El cuerpo-sujeto que es el principio de esta experiencia –sede de las sensaciones que experimentamos, así como de los actos intencionales que las «animan»– es puesto directamente en relación con el cuerpo-objeto, con el contenido del universo.

Si, al contrario, en el seno de nuestra corporeidad originaria, es el auto-movimiento de ésta en su cumplimiento inmanente lo que viene a chocar con un término que le presenta continua resistencia, entonces, *la realidad ha cambiado*. Es este continuum resistente lo que la hace manifiesta, lo que define la primera oposición, la primera exterioridad que encontramos en el despliegue interno de nuestros poderes: *lo que se descubre de este modo, y sólo de este modo, es un nuevo cuerpo*. Por lo tanto, lo que Maine de Biran ha llamado «cuerpo orgánico» es este cuerpo hasta ahora inexplorado, cuyo análisis acabamos de hacer precisamente. Se trata de la descripción fenomenológica rigurosa de su modo de donación. Dado que este modo excluye los sentidos tradicionales –tanto las sensaciones que nos procuran como la intencionalidad representativa que los atraviesa–, el cuerpo que nos revela no debe nada ni a las primeras ni a la segunda: *es un cuerpo previo a la sensación, previo al mundo. Un cuerpo invisible semejante a nuestra corporeidad originaria, cu-*

yo movimiento viene a estrecharse con él, con ese continuum que continuamente resiste a nuestro esfuerzo, incluso cuando éste, apoyándose y, por así decirlo, sosteniéndose a sí mismo, busca y encuentra su mayor fuerza.

De ahora en adelante, por consiguiente, pueden reconocerse en el cuerpo orgánico propiedades singulares. Al escapar a nuestros sentidos, no puede ser tocado, ni visto, ni oído, no sabe ni huele –ya que se trata en efecto de él–. Pues sólo es en verdad esto: aquello que resiste al «yo puedo» de mi corporeidad originaria, aquello que se revela a él y sólo a él, y así, aquello que consiste en resistir a él. Todo el ser de lo que resiste reside entonces en la fuerza a la que resiste. La forma de resistir es la forma de experimentar esta fuerza. La forma de revelarse es la forma de revelarse a sí misma como atada, inhibida, sin poder desplegarse libremente según su propio querer. El continuo resistente es a la fuerza lo que la figura espacial al espacio. Igual que la figura espacial se recorta en el espacio y no existe nunca más allá de él, el continuo resistente permanece como algo interno al «yo puedo» cuyo poder experimenta. Si todavía se quiere hablar aquí de exterioridad, ha de ser una exterioridad fundamentalmente ajena a la del mundo, puesto que la experiencia en la que adviene excluye de sí todo elemento representativo, toda *theoria*, toda intuición *a priori* del espacio en el sentido de la «Estética transcendental» de Kant, o incluso del tiempo, todo horizonte ek-stático que hace posible algo como un «ver». Resulta un problema saber si la relación del «yo puedo» con el término que le resiste continuamente puede ser descrita todavía en términos de intencionalidad, por ejemplo, intencionalidad motriz. Y ello porque toda intencionalidad, en el sentido de la fenomenología, es una *Sinngebung*, una donación de sentido, mientras que en esa experiencia pura del continuum que resiste en el auto-movimiento inmanente del «yo puedo», no interviene ninguna significación, ninguna idealidad.

Conviene, pues, analizar esta experiencia de manera más precisa. Mientras ella tiene lugar aparece una diferencia tan decisiva como incontestable. Tan pronto como el continuo que resiste opone a la puesta en práctica de nuestros poderes una resistencia absoluta, sin ceder a ella por ninguna parte, en ningún punto –de manera que en el muro sobre el que viene a quebrar el movimiento no se abre ninguna falla, ningún paso–; tan pronto, a la inversa, como el continuo que resiste cede al esfuerzo de nuestro movi-

miento, esta forma de ceder no puede estar significada más que en esos términos, reduciéndose entonces toda nuestra experiencia a la de una fuerza bajo cuyo empuje algo se pliega, se dobla, se somete, en suma, abandonando al poder de este empuje cierta «extensión interna» de la que no hay, decimos, ninguna intuición sensible o de otro tipo –lo que no es otra cosa que *aquello que se pliega por efecto de la fuerza y se halla rechazado por ella*–.

Se instaura así la diferenciación decisiva de la que hablamos: cuando el continuo resistente opone a los poderes de nuestra corporeidad originaria una resistencia absoluta, este continuo define la realidad de los cuerpos que componen el universo «real». Cuando, al contrario, se somete a esos poderes, se revela en él la realidad de nuestro cuerpo orgánico. Es en esta sumisión a los poderes que componen el conjunto de nuestro «yo puedo» carnal, cuando el cuerpo orgánico se designa como el nuestro, como el que nos pertenece, a diferencia de los cuerpos que nos resisten absolutamente y que son los cuerpos ajenos. En uno y otro caso, sin embargo, ya se trate de un cuerpo real del universo o de nuestro propio cuerpo orgánico, *la realidad del cuerpo* no tiene nada que ver con lo que habitualmente nos representamos bajo ese término. En efecto, llamamos real al cuerpo que se nos aparece en la exterioridad del mundo cuyo aparecer es la exterioridad en cuanto tal. Dado que, igual que nuestro propio cuerpo orgánico, los cuerpos del universo no se dan originariamente más que a los poderes inmanentes de nuestra corporeidad, siendo experimentados por ellos según las modalidades de la resistencia que les oponen, entonces tenemos que decir, por muy extraño que parezca, lo siguiente: la realidad de estos cuerpos, tanto la del nuestro como la de los ajenos, es una realidad ajena al mundo y a su aparecer, una realidad invisible, igual que la de nuestra carne.

Consideremos más de cerca nuestro cuerpo orgánico –este cuerpo previo a la sensación, previo al mundo, que se diferencia de los cuerpos del universo en que no opone al «yo puedo» más que una resistencia relativa–. Esta condición fenomenológica que es la suya define un medio homogéneo cuya homogeneidad, sin embargo, deja que aparezcan en ella nuevas diferenciaciones que se van a revelar como esenciales. *Éstas expresan las diferentes formas según las cuales cede a mi esfuerzo*. Supongamos, por ejemplo, que bajo la dirección de un quinesioterapeuta, ejecuto un acto de inspiración voluntaria: se hincha en mí algo que llamo

mi pecho, pero que originalmente no tiene nada que ver con una parte del cuerpo objetivo. Pues, para atenerse a lo realmente dado, sólo se trata de algo que cede a mi esfuerzo internamente, que se levanta en mí hasta cierto límite que en vano me esfuerzo en sobrepasar, que vuelve a caer cuando cesa el esfuerzo y le sucede el acto de expiración que se me requiere entonces. Así, se despliega entre dos límites la «extensión orgánica» que constituye el continuum del continuo resistente. Y que semejante extensión no es el espacio del mundo, el de la percepción de los objetos externos, se ve en que *sus límites no son precisamente límites espaciales, sino los de nuestro esfuerzo, unos límites prácticos*, refractarios a toda representación, especialmente a la de un espacio intuitivo.

Ahora bien, lo que acabamos de decir de nuestra «respiración» vale para el conjunto de los poderes constitutivos de nuestra corporeidad originaria. A la puesta en práctica de cada uno de ellos corresponde cierto tipo de despliegue interno que alcanza hasta donde puede, y que, una vez alcanzado el límite de su poder y mientras cesa su esfuerzo, vuelve a eso que llamaremos, de manera siempre metafórica, su «punto de partida». Éste no es ningún punto del espacio, ningún punto de la extensión orgánica, ella misma ajena al espacio. *El punto de partida es nuestra carne, la auto-donación primitiva de la que cada uno de esos poderes toma la posibilidad de actuar.*

Dado que esos poderes son diferentes, a cada uno de ellos le corresponde una forma particular de desplegarse entre su «punto de partida» carnal y el término movedizo de su esfuerzo. Se construyen así unos *sistemas fenomenológicos puros*, esas playas de resistencia que obedecen inmediatamente a nuestros movimientos, de los cuales cada una es un órgano. Nuestro cuerpo orgánico es el conjunto de nuestros órganos *así entendidos*. Estos órganos son diferentes de las estructuras anatómicas que la ciencia toma como objeto. Ellos no se dis-ponen ni se ex-ponen *partes extra partes*, sino que se mantienen juntos y como sostenidos fuera de la nada por el «yo puedo» de nuestra corporeidad originaria. De ahí que la unidad de todos estos órganos, la unidad de nuestro cuerpo orgánico, no es una unidad situada fuera de nosotros: es la unidad de los poderes a los que están sometidos y cuyos límites marcan en cada caso. Esta unidad de todos los poderes reside en su auto-donación patética. Es decir, que no es otra que la de nuestra carne.

§ 29 *La posibilidad originaria de la acción como pulsión carnal del cuerpo orgánico. La realidad práctica invisible del contenido del mundo. Constitución y estatuto del cuerpo propio objetivo.*

Efectivamente, se resuelve la aporía en la que vienen a fracasar las teorías clásicas de la acción humana, comprendida unánimemente como acción del alma sobre el cuerpo, como paso del «interior» al «exterior», como «objetivación» –como un proceso a cuyo término nuestra vida transcendental vendría a transformarse ella misma en una cosa–. Si nuestra acción no operase nunca sobre un cuerpo del mundo, su resultado no podría ser una modificación del cuerpo mundano, un fenómeno o un desplazamiento objetivo. *Nuestra acción es la de nuestra corporeidad originaria y sus poderes, es la pulsión que se mueve en sí misma y que pliega unos «órganos» que ceden a su poder. Nuestra acción sobre el mundo se produce al término de ese despliegue orgánico, allí donde, alcanzada directamente por éste como su propio fondo, el mundo le opone su resistencia absoluta. Pues ése es el lugar de la realidad de su contenido, no su aparecer sino el límite de mi esfuerzo, dado de este modo en el movimiento de mi vida.* Dado que, en mi carne, yo soy la vida de mi cuerpo orgánico, yo soy también la del mundo. El mundo es el mundo-de-la-vida, un *Lebenswelt*, en este sentido original y radical.

Sin embargo, ¿no franquea nuestra mano un espacio objetivo para coger el libro que está sobre la mesa, y aparta con sus dedos las hojas? Nuestros pies, sólidamente plantados sobre la tierra, o al desplazarse a lo largo el camino, ¿no se chocan con las piedras, *situadas unas al lado de otras, en la res extensa* de la que hablan Galileo y Descartes? Lejos de restringir el dominio de competencia de la fenomenología, estas notas nos ayudan a explorar su ámbito. Si es verdad que, según los supuestos de una fenomenología de la vida, hay dos modos originales y fundamentales de manifestación de las cosas, entonces una misma realidad, en este caso nuestro cuerpo, debe poder aparecérsenos de dos maneras diferentes. *Nuestro cuerpo nos propone la experiencia crucial en la que se testimonia de forma decisiva la dualidad del aparecer.* Sólo ésta nos permite comprender cómo el cuerpo es en efecto una realidad doble que se manifiesta, por una parte, desde el exterior, en el fuera de sí del

mundo, y por otra, interiormente vivida por nosotros, en la auto-revelación patética de la Vida. Así, nuestro propio cuerpo es, en su duplicidad, a la vez efecto de la duplicidad del aparecer y su experiencia irrefutable. Esta situación paradójica, devenida sin embargo plenamente inteligible –archi-inteligible–, legitima la elección metodológica de las dos vías tomadas por la problemática, la del mundo y la de la vida. Tras haber puesto en evidencia la existencia de dos cuerpos que pertenecen uno al reino de lo visible y otro al de lo invisible, ¿es suficiente esta distinción para dar cuenta de la relación que necesariamente se instituye entre ellos?

Consideremos la última dificultad evocada, *el desplazamiento de nuestra mano en el espacio del mundo sobre el cuerpo objetivo*: podemos preguntar si ha sido verdaderamente eliminada. De acuerdo con la duplicidad del aparecer, hay ciertamente dos cuerpos, uno viviente y otro mundano, pero ¿cómo se une el primero al segundo apoderándose de él, desplazándose en él, modificando quizá sus formas, su posición, sus cualidades –en suma, «actuando sobre él»–? ¿Dónde se sitúa exactamente semejante «desplazamiento»? ¿Acaso no sigue estando ahí la aporía clásica? No si la acción se toma por lo que es, completamente subjetiva: esta fuerza viva que doblega bajo el peso de su esfuerzo al cuerpo orgánico y lo despliega hasta el límite que ya no cede más, que resiste absolutamente, que es el contenido real del mundo. *Ahora bien, lo que se percibe desde el exterior en el aparecer del mundo es el proceso completo de nuestra acción radicalmente inmanente, que contiene en sí tanto nuestro cuerpo orgánico como el cuerpo real del universo.* Por lo tanto, no hay dos procesos, sino sólo uno, el de nuestra corporeidad carnal. Este solo y único proceso se nos muestra de otro modo, en un aparecer diferente, descubriéndosenos entonces en el «afuera» del mundo, bajo la forma de un proceso objetivo. Nuestra acción no discurre, pues, en primer lugar en nosotros para surgir luego fuera de nosotros. En cuanto viviente, pertenece a la vida desde siempre y no la abandona. En cuanto objetiva, desde siempre también, tiene el carácter, por ejemplo, del desplazamiento objetivo de nuestra mano –una mano objetiva a su vez, igual que nuestro cuerpo objetivo del cual forma parte–. Corporeidad viviente, cuerpo objetivo mundano, son *a priori*. Dos *a priori* de la experiencia de nuestro cuerpo que no son en sí mismos más que la expresión de la duplicidad del aparecer, la cual es un Archi-hecho, no explicado por

nada sino que hay que comprenderlo a partir de él mismo según la regla que se marca la fenomenología de la vida.

Esta cuestión, empero, no puede ser eludida. Si, de acuerdo con la duplicidad del aparecer, nuestro cuerpo se desdobla, ¿es en efecto la realidad del cuerpo lo que se nos muestra bajo una doble apariencia? *¿La lleva consigo nuestro cuerpo mundano con el mismo carácter que nuestra carne patética?* ¿No hemos visto que el aparecer del mundo despoja a toda realidad de su propia sustancia? ¿No ha sido descubierta esta situación fenomenológica decisiva precisamente a propósito de la vida? Entonces todos los caracteres de nuestro cuerpo propio se refieren a la vida: ninguno debe al aparecer del mundo el ser aquello que es. Constituido por el conjunto de nuestros sentidos, nuestro propio cuerpo nos entrega sensaciones específicas. Pero todas esas sensaciones, incluidas las que nosotros asociamos a los objetos, no son, como se ha visto, más que impresiones subjetivas proyectadas sobre ellos. Tanto las más lejanas como las más próximas, en realidad se experimentan todas en la vida y sólo en ella. Impresiones y sensaciones cuya materia impresiva es la materia fenomenológica pura de la vida, que son modalidades de su carne. Y la intencionalidad misma, que las arroja al afuera y que permite a cada uno de nuestros sentidos abrirnos al mundo, no llega a poseerse más que en la vida. En consecuencia, el poder originario de moverse a sí mismo y todo lo que se da en él, el continuo orgánico con sus diferenciaciones internas que escapan al aparecer del mundo, se halla en lo más profundo de nuestra corporeidad. ¿Es nuestro cuerpo objetivo algo más que una cáscara vacía?

La experiencia más ordinaria muestra lo contrario. Consideremos el cuerpo objetivo del otro. Si se opone, a nuestros ojos, a los cuerpos inertes del universo material, es porque *lo percibimos como habitado por una carne*. Estar habitado por una carne quiere decir experimentar ciertas sensaciones distintas a aquellas que, referidas a las cosas, aparecen como sus cualidades objetivas propias, tal como el color de un tejido o la claridad de una lámpara. En efecto, el cuerpo objetivo del otro también está revestido de tales cualidades: tiene unos ojos azules, un cabello negro, la tez pálida, etc. Pero es igualmente *sensible* en un sentido completamente diferente: a diferencia de los cuerpos ajenos, yo lo aprehendo como experimentando internamente y de manera continua una sucesión de sensaciones que forman la sustancia de su propia

carne y, de este modo, percibo ésta como modificada sin cesar por semejantes sensaciones.

Ahora bien, el cuerpo del otro no sólo está habitado por una carne impresiva semejante a la mía, está provisto de los mismos sentidos que yo. Así es como su cuerpo se me aparece como un cuerpo capaz de sentir y que, a través del ejercicio de los diversos sentidos, se abre al mundo, al mismo mundo que el mío. Su mano no es nunca propiamente hablando un objeto, un órgano «biológico» descrito por el anatomista o examinado por el médico. Tampoco sus ojos o sus orejas. Estos ojos, como dice Husserl, son unos «ojos que ven», estas manos, unas «manos que tocan». El cuerpo del otro, atravesado así por múltiples intencionalidades, es la sede de movimientos incesantes que yo no aprehendo ni sólo ni en primer lugar en calidad de desplazamientos objetivos, sino como movimientos vividos por él, subjetivos al igual que los míos. Así es como, según los notables análisis de Scheler[29], cuando miro el rostro de otro, no veo nunca un ojo, sino su mirada, veo que me mira y, quizás, de forma que no veo que me está mirando; veo que vuelve su mirada, o incluso que mi propia mirada le disgusta, etc. Precisamente porque sus movimientos son percibidos como experimentados o queridos por él, su fondo afectivo, las tonalidades afectivas en las que están dados a sí mismos y que presiden así su cumplimiento –esfuerzo, cansancio, deseo, placer, displacer, enfado–, están ahí, en cierto modo, para mí. Lejos de ser inerte, insensible, identificable entonces con cualquier cuerpo material, el cuerpo del otro, a pesar de su objetividad, se me ofrece como un cuerpo vivo, porque todos los caracteres que acabamos de realzar –que son los de una carne– se dejan reconocer en él.

¿Puede entonces la *realidad* de la carne aparecérsenos en el mundo? ¿Acaso no ha mostrado la problemática de la impresión que, tan pronto como la carne es separada de sí en el primer diferimiento del tiempo, su realidad desaparece dando lugar a una irrealidad de principio? ¿Acaso no es este destino irrevocable de la impresión el de la vida, la cual no permanece en sí más que en la inmanencia de su pathos invisible del que toda exterioridad ha sido desterrada para siempre? *Lo propio de toda carne concebi-*

29. Cf. especialmente Max Scheler, *Nature et Formes de la sympathie*, coll. «Petite Bibliothèque Payot», nº 173, Payot, Paris. [*N. de los T.*: Existe trad. española: *Esencia y formas de la simpatía*, trad. de J. Gaos, Losada, Buenos Aires ^{3}1957.]

ble es vaciarse de su sustancia en la exterioridad de un «afuera». Con el mismo carácter que el mío, el cuerpo objetivo del otro es la desrealización de una carne en el aparecer del mundo y por él.

Sabemos cómo desrealiza el aparecer del mundo. La experiencia crucial del lenguaje nos lo ha enseñado. El poema de Trakl *da las cosas en su ausencia. Significa* la nieve que se ve caer a través de los cristales cuando no hay nieve ni ventana, el sonido de la campana cuando no hay ni sonido ni campana. Ésta es la esencia de una significación en general: producida en la donación de sentido de una intencionalidad, da un contenido-de-conciencia (un «nóema») sin dar por ello la realidad significada por él. Sucede así con la significación «perro» enunciada en ausencia de todo perro real. El cuerpo objetivo del otro, o el mío, está constituido por el conjunto de las significaciones que mientan una carne y que definen su realidad *–en ausencia de ésta sin embargo, en ausencia de toda carne real–*.

Si, por ejemplo, miro mi rostro en el espejo, ciertamente no veo una cosa sin nombre, una masa de materia inerte. Veo precisamente un rostro, el mío, veo una mirada, una mirada que me mira y que quizás me dice: «¡Qué mirada tan triste!». Pruebo a sonreír y lo que veo no es la deformación de una cosa privada de sentido, lo que veo es precisamente una sonrisa. No obstante, *ahí donde esa mirada me mira, ahí donde su tristeza me aparece, donde esa sonrisa me sonríe, sobre la superficie lisa del espejo, no hay ninguna visión real, ninguna tristeza real, ningún movimiento que se mueva en sí mismo*, ninguna carne auto-impresionándose a sí misma en la efectuación de una vida singular. Por lo tanto, si mi propio cuerpo que yo observo en el espejo, o el propio cuerpo objetivo del otro, que veo igualmente, están constituidos por significaciones tales como «mirar», «sufrir», «moverse», es únicamente porque tales significaciones han sido tomadas de una carne viva. Sólo ésta hace posible la constitución en nuestra experiencia de algo así como un cuerpo «habitado por una carne».

Se descubre aquí, con una claridad cegadora, el paralogismo consistente en dar cuenta de nuestro cuerpo propio y, en primer lugar, de nuestro cuerpo vivo a partir de un proceso de constitución intencional y como producto suyo –cuando sólo una corporeidad originaria y viva, originariamente revelada a sí en la vida, es susceptible de fundar un proceso semejante–; se trata del paralogismo que pretende dar cuenta de nuestra carne en una feno-

menología de la constitución, es decir, en suma, en el aparecer del mundo. Las descripciones del cuerpo constituido no tienen nada de originario, son más bien ciegas en lo que atañe a lo originario. Y lo son porque son ciegas con respecto a la esencia originaria de la revelación, es decir, a la vida.

Con todo, la remisión de las significaciones constitutivas del cuerpo propio objetivo a una realidad que no se expone nunca ella misma en la objetividad no es algo puntual. Mientras me miro en el espejo y veo la mirada que me mira, su tristeza, etc., esa mirada, esa tristeza, no cesan de abrazarse en mi noche. Se abraza en ellas también la intencionalidad que se apodera de éstas para producir a partir de ellas las significaciones constitutivas del cuerpo objetivo, y sin las cuales ese cuerpo ya no sería un cuerpo humano, ni siquiera un cadáver. Mi carne no es, pues, sólo el principio de la constitución de mi cuerpo propio objetivo, ella oculta en sí su sustancia invisible. Tal es la extraña condición de ese objeto que llamamos nuestro cuerpo: no consiste en absoluto en esas especies visibles a la que se lo reduce desde siempre; en su realidad, precisamente, es invisible. Nadie ha visto nunca un hombre, pero nadie ha visto nunca tampoco su cuerpo real, al menos si por «cuerpo» entendemos su cuerpo real.

La cuestión que ahora se plantea es la de saber qué es lo que sucede con la constitución del cuerpo propio objetivo del otro, puesto que la vida que lo sostiene ya no es la mía. ¿No tendría yo que acceder directamente y en primer lugar a su propia vida, a su propia carne, en la efectuación singular de su auto-impresividad patética, para comprender las expresiones de su cuerpo, sobre la cuales me esfuerzo en leer su alegría, su placer, su enojo o su vergüenza?

Ahora bien, lo que aquí emerge es el problema general de la experiencia del otro, curiosamente dejado de lado por el pensamiento clásico. Cuando en la fenomenología del siglo XX se convierte en el tema de una investigación explícita, ésta, a pesar de los esfuerzos admirables de Husserl y Scheler, no parece haber superado todas las dificultades, a decir verdad extraordinarias, con las que se encuentra. Antes de abordarlo a la luz de los supuestos de una fenomenología de la vida en nuestra tercera parte, ligado con la problemática cristiana de la salvación, se impone la necesidad de algunas aclaraciones complementarias.

§ 30 *La teoría de la constitución del cuerpo propio en el capítulo III de* Ideen *II. La triple ocultación de la posibilidad transcendental del «yo puedo», de la existencia del cuerpo orgánico, y de la ubicación en él de nuestras impresiones.*

La primera consiste en que una teoría de la constitución del cuerpo propio debería atender no sólo a dos elementos –el cuerpo constituyente y el cuerpo constituido–, sino a tres, siendo el tercero la carne originaria sobre la que se concentra toda nuestra reflexión. Considerada en su originariedad, en efecto, nuestra carne no es ni constituyente ni constituida, ajena a todo elemento intencional, pura *hylé* en el sentido en que la entendemos nosotros, no como un dato en bruto sino como la archi-revelación de la Vida. Desde este momento, se descubre la inmensa laguna de una teoría de la constitución del cuerpo propio interpretado desde el principio como producto de una constitución: la carne originariamente no constituida se le escapa. Esta laguna desemboca en una ocultación completa cuando la elucidación de la correlación cuerpo constituyente/cuerpo constituido se reduce a una descripción de éste último. Antes de determinar la problemática del último Merleau-Ponty, esta situación se nos ofrece en el capítulo III de *Ideen* II[30].

La significación de la distinción que la fenomenología considera esencial entre el cuerpo de una cosa, «cuerpo cósico», y el «cuerpo de carne», un cuerpo semejante al nuestro, habitado por una carne, enseguida aparece limitada: completamente al igual que el primero, el segundo es percibido desde el exterior. Los dos son cuerpos mundanos. Por esta razón, nuestro cuerpo propio presenta también partes visibles y partes tangibles. Algunas de estas partes escapan ciertamente a mi vista, pero permanecen accesibles al tacto. Proveniente de una larga tradición, la diferenciación entre el cuerpo cósico y el cuerpo propio tiene lugar en la experiencia gracias a la cual mi mano toca, ya el cuerpo de una cosa, ya su propio cuerpo.

30. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénomenologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. II, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. Éliane Escoubas, PUF, Paris 1982, 205-227, designado a partir de ahora como *Ideen* II en las referencias.

En el primer caso, si paso mi mano sobre una mesa, por una parte experimento unas sensaciones que se refieren a la mesa, aprehendidas en ella como sus propiedades físicas, tales como su lisura, su rugosidad, su dureza, etc.; por otra, dirijo la atención a las sensaciones experimentadas por la mano mientras se desliza por la mesa, sensaciones entonces referidas a la mano como suyas, que pertenecen al cuerpo propio. Las sensaciones de la mano le faltan al cuerpo físico (cósico) y, así, al cuerpo propio considerado en tanto que cosa física. Son, por el contrario, sensaciones del cuerpo propio, de la «cosa cuerpo propio».

Con mucha precisión, Husserl subraya que la localización de esos dos tipos de sensaciones es diferente. Las sensaciones cósicas se extienden sobre la superficie espacial de la cosa en la que aparecen en calidad de determinaciones materiales. Las sensaciones de la mano reciben en ella cierta clase de «propagación» en virtud de la cual se dan como siendo propias de la mano. Pasa incluso que la sensación aprehendida como una cualidad material de la cosa, el color de la «cosa-mano», cambia si le doy la vuelta, si expongo la mano a la luz, etc., de manera que sus modificaciones luminosas anuncian una propiedad objetiva de la cosa, que funciona así como otros tantos «escorzos» de esta cualidad objetiva. A la inversa, las sensaciones de la mano no son «nada que sea dado mediante escorzos», son impresiones que proceden de mi alma.

Es una intencionalidad lo que confiere a estas sensaciones la significación de estar referidas al cuerpo de la cosa o a nuestro cuerpo propio, a nuestra mano; una intencionalidad la que las percibe como cualidades de la cosa o como cualidades del cuerpo propio, de nuestro «cuerpo de carne». El «alma» misma, o el cuerpo de carne, la carne, a su vez no son captados en sí mismos sino como constituidos; son percibidos como un alma, como algo «psíquico», como una carne que pertenece a un ego, a alguna cosa que recibe también el sentido de ser un ego y el mío. Alma, carne, ego, tal como se revelan originariamente en la inmanencia de la vida, independientemente de toda intencionalidad, de toda significación, independientemente de nuestros sentidos, no plantean ningún problema.

La misma situación se reproduce en el segundo caso, cuando la mano ya no toca una cosa sino otra parte del cuerpo propio –cuando, por ejemplo, la mano derecha toca la mano izquierda–.

Las sensaciones experimentadas por la mano que toca se reparten en dos series, unas referidas a la mano tocada en cuanto cosa, y percibidas en consecuencia como cualidades objetivas de esta cosa –la mano es lisa, fría, etc.–, otras referidas a la mano que toca y aprehendidas como sus propias sensaciones, especialmente como sensaciones de movimiento. En cuanto a la mano tocada, ella también siente las sensaciones táctiles, localizadas en ella no como en un cuerpo material, sino precisamente en ella en tanto que las siente, que las aprehende como suyas, como sensaciones del cuerpo propio. Aquí todo está constituido todavía, un abanico de intencionalidades gobierna todas estas aprehensiones, confiere en cada caso su significación a lo que es «percibido como», «tenido por» una propiedad de la mano que toca, o de la que es tocada, o de la mano considerada como una cosa.

Lo que queda en suspenso antes de la captación intencional, antes de esa extraña «animación» que la arroja fuera de la vida en la irrealidad, no es sólo el estatuto fenomenológico de la impresión –no es sólo el estatuto de la intencionalidad siempre abandonada a su anonimato–; es un supuesto último, el mismo que soportaba la tesis de Condillac, lo que permanece impensado en todos los análisis, al mismo tiempo que los funda a todos por igual. Se trata de la posibilidad que tiene una carne originaria de moverse a sí misma en sí, de mover sus órganos desde el interior y, ahí donde ya no ceden, de estar en posesión directa de un cuerpo real dado a su hacer, alzado, torcido, trabajado por ella –en lo invisible–. Aquí, al contrario, igual que en el pensamiento clásico, se confía todo a la representación, a la mano tratada como una cosa visible que lleva en sí las sensaciones cuya última posibilidad se escamotea –sensaciones desrealizadas en la objetividad de esta mano, mientras que, en cuanto órgano objetivo de un cuerpo propio él mismo objetivo, ésta se presta a la acción en ella del ego transcendental que la alcanza y la mueve no se sabe cómo–.

El § 38, a propósito del cuerpo propio considerado como un campo de localización de mis sensaciones, declara que «es órgano del querer, único objeto que puede ser puesto en movimiento de manera espontánea e inmediata por el querer del ego puro que es el mío». E incluso, siempre a propósito del cuerpo propio que pertenece a un sujeto-ego, que «tiene la 'facultad' ('yo puedo') de mover libremente ese cuerpo y, en consecuencia, los órganos en que ese cuerpo se articula y, por sus medios, de percibir el

mundo externo»[31]. El inmenso problema de la posibilidad fenomenológica transcendental de la acción de un «ego» sobre su propio cuerpo y «por consiguiente» sobre el mundo externo, se hace objeto de una designación nuevamente externa en la que todo es obvio, reducido a un enunciado del sentido común.

Esta desnaturalización del cuerpo propio identificado con un cuerpo constituido, misteriosamente comprendido como «órgano del querer» y «soporte del libre movimiento», acarrea una serie de consecuencias. En primer lugar, la reducción del órgano movido internamente por nuestra carne originaria –móvil por su misma condición, que es la de ceder a su movimiento inmanente– a un órgano que es parte de un cuerpo extenso, representado o representable como él, al que ninguna moción subjetiva puede en lo sucesivo encontrar y mover.

Sin embargo, esta reducción no sólo oculta nuestro cuerpo propio en calidad de cuerpo orgánico, esta suerte de continuum interno práctico que se pliega bajo el empuje de nuestra pulsión invisible, y no estando nunca dado más que en ella; ésta prohíbe también comprender las verdaderas condiciones a las que obedece el proceso de localización de nuestras sensaciones en el cuerpo propio. Conviene recordar aquí la distinción hecha entre las sensaciones específicas que corresponden a cada uno de nuestros sentidos, a saber, las sensaciones visuales, táctiles, auditivas, etc., y, por otra parte, las impresiones relativas a los movimientos de nuestra corporeidad originaria. Sin olvidar el hecho de que el ejercicio de nuestros sentidos implica en cada caso la puesta en práctica de esos movimientos, por ejemplo, aquéllos que proceden a su orientación. Así es como las impresiones de los movimientos resultan vinculadas desde el principio a las sensaciones de nuestros diversos sentidos, las impresiones de los movimientos de nuestros «globos oculares», por ejemplo, a las sensaciones visuales. De tal modo que podemos, al parecer, darnos las segundas a partir de las primeras, a partir de nuestras «cinestesias». Pero hay aquí una doble ilusión. Por una parte, esas cinestesias están localizadas en el cuerpo orgánico y no en el cuerpo propio objetivo, y por otra, no son estas sensaciones cinestésicas constituidas las que suscitan nuestras sensaciones visuales (todo lo más las acompañan); se trata de impresiones originarias en las cuales

31. *Ideen* II, respectivamente 215 y 216.

los movimientos originarios de nuestra carne se auto-impresionan a sí mismos en su efectuación.

Consideradas en sí mismas, por tanto, las diversas impresiones pertenecen todas a nuestra carne originaria, previamente a todo proceso intencional de constitución o de localización. No dejan en menor medida de presentar entre sí diferencias que dependan de su contenido fenomenológico propio, pues un color impresivo, o un sabor, se distinguen por sí mismos de una «impresión de movimiento». Razón por la cual, cuando tales impresiones, en cada caso diferentes, se sometan a una intencionalidad constituyente, la significación que reciban no será más que la mención «en vacío» del contenido fenomenológico propio de cada una de ellas: será la significación de «color», o de «sabor», o incluso de «movimiento». Se confirma así una tesis decisiva de la fenomenología de la vida. Lo que está en el comienzo de nuestra experiencia no es la intencionalidad, no es una red intencional que, al mismo tiempo que su significación, confiere su estatuto a las impresiones de nuestra carne; son éstas, en su auto-revelación originaria, las que preceden, regulan y determinan el proceso de su inserción y su disposición en el cuerpo propio.

¿No resulta por tanto evidente entonces que el proceso de constitución y de localización permanece necesariamente sometido a aquello que lo precede, por una parte a la naturaleza de las impresiones originarias y, por otra, a la del cuerpo propio? Del lado de las impresiones hemos distinguido las sensaciones de los sentidos y las impresiones de nuestros movimientos. Del lado del cuerpo propio, el cuerpo propio objetivo al que se atiene la tradición en primer lugar, y después, el cuerpo orgánico ajeno a toda objetividad y dependiente sólo del movimiento. Las impresiones sensoriales están insertas en el cuerpo propio objetivo (con excepción de aquellas que se refieren a la cosa física), las impresiones de movimiento, en el cuerpo orgánico. La «localización» de estas últimas resulta por ello tributaria de una organización movediza pero rigurosamente determinada por su sumisión inmediata a los poderes de nuestra carne. De este modo, las impresiones, que originariamente sólo son la realidad fenomenológica de nuestros movimientos, se disponen en nuestro cuerpo orgánico en función de su estructuración práctica. En ello consiste su constitución, la significación que se les atribuye en calidad de expresión de su propio pathos. De su dinamismo también, por cuanto

que la inserción orgánica, y no espacial, de estas impresiones, ahora aprehendidas en cuanto «sensaciones cinestésicas», se conforma a los diferentes modos según los cuales ese dinamismo se despliega –a la estructuración práctica del contenido que resiste–.

§ 31 *Retorno al quiasmo. Lo que quiere decir «ser tocado». La fenomenología de la piel como culminación de la teoría de la constitución del cuerpo propio.*

Reflexionemos, pues, de nuevo sobre el quiasmo tocante/tocado. Acabamos de elucidar todo lo que se halla implicado en lo «tocante», y que resulta silenciado cuando se toma a éste como algo que va de suyo. Cómo no observar ahora que, si algo como el «ser tocado», en el sentido fenomenológico de una experiencia efectiva, puede acaecerle a nuestra carne –y en ella–, en ese caso resultan asimismo supuestos los estratos superpuestos implicados a título de condiciones esenciales de posibilidad del «tocante» –Vida, carne originaria, afectividad, fuerza, movimiento, cuerpo orgánico, cuerpo real no objetivo–.

Nuestros análisis anteriores nos colocan en presencia de esta paradoja aparente: lo «tocado» originario –el «ser tocado»– no es tocado por el sentido del tacto, por el «tocante» entendido como ejercitación de dicho sentido. Lo «tocado» es el continuo resistente desde el momento en que, en la efectuación del poder que lo mueve, deviene súbitamente imposible de mover. *Éste es el momento en que mi propio cuerpo orgánico se hace cuerpo cósico en mí.* Aquí se traza, en mi propia carne y por ella, la frontera práctica que la separa de su propio cuerpo en cuanto ajeno en sí mismo a toda carne –de su propio cuerpo cósico–. Aquí es, a decir verdad, donde de manera tan irrepresentable como incontestable actúa sobre él, moviéndolo incluso, ya no como si fuera una parte de sí misma en la que inserta sus sensaciones (por ejemplo, las sensaciones de su propio movimiento), sino como una masa opaca e inerte en la que ya no hay nada de ella misma, nada tampoco que sea viviente.

Se ve entonces cómo *esta relación interna práctica de mi propia carne con su propio cuerpo cósico define su relación con to-*

do cuerpo cósico concebible, tanto con cualquier cuerpo del universo como con el cuerpo cósico del otro. Si, por ejemplo, yo quisiera ejercer una presión tan fuerte como sea posible sobre el cuerpo de otro hombre, como hace un médico en el curso de un examen, o un verdugo en una sesión de tortura, esta presión chocaría, *en el interior de su propio empuje*, con aquello que ya no está habitado por ella ni por sus sensaciones, sino precisamente con una «cosa» ajena en sí misma tanto a esa pulsión como a esas sensaciones. Una cosa «real», un «cuerpo cósico» sobre el que ya no está en condiciones de actuar manteniéndose en él, desplegándolo desde el interior, sino sólo desde el exterior. «Desde el exterior» no significa que ese cuerpo se mantiene en la exterioridad del mundo, allí donde nuestra carne nunca podrá tener ningún contacto con él, donde no es posible ningún *contacto fenomenológico vivido como tal.* La carne actúa «desde el exterior» sobre su propio cuerpo cósico *en el interior del empuje que ejerce sobre su propio cuerpo orgánico* cuando, al no sometérsele ya éste, viene a chocar con él como con un muro infranqueable, ciego y sin fisuras –con ese cuerpo impenetrable *en el interior del cual no penetrará nunca porque no tiene ningún interior y no lo tendrá jamás*–. De ahí que la acción de la carne sobre su propio cuerpo cósico es el paradigma de toda acción humana –de la relación primordial del hombre con el universo–. La cual no es una relación ek-stática con el mundo, sino una relación práctica con el contenido del mismo –relación sustraída a su aparecer, que no se cumple y no se revela a sí más que en nuestra carne invisible–. Dado que, en el mismo momento en que se esfuerza en construir y edificar, esta acción sólo se enfrenta con lo impenetrable, reviste necesariamente la forma de la violencia, compelida a modificar, romper, triturar, amasar, destruir, o al menos alterar, aquello que ha dejado de obedecerle y que, no estándole sometido de ningún modo, permanece para ella, en un sentido radical, como lo ajeno.

Lo que es tocado en mí, por mí, en el límite de mi esfuerzo, en calidad de cuerpo cósico continuamente resistente, no lo es, por consiguiente, más que en ese despliegue de los poderes de mi carne. Todo «tocante», todo «tocado», el hecho de ser tocado, sólo a ella pertenecen. Vemos entonces con gran claridad que la posibilidad de «ser tocado» reproduce la de ser «tocante», hasta el punto de que son idénticas. En el caso de mi propio cuerpo cósico se

da exactamente el mismo proceso, el que mueve el continuo resistente, el que es tocado por él, es decir, el que experimenta inmediatamente su resistencia. Así, el continuo resistente sólo es tocado por una carne en cuanto que ésta lo mueve desde el interior, o más precisamente, en cuanto que no puede hacerlo ya. Mi cuerpo cósico, de igual condición que un cuerpo cósico ajeno o el cuerpo cósico del otro, ya no es en sí mismo ni tocado ni tocante.

Veamos ahora más detenidamente el caso en el que yo toco mi propio cuerpo. Lo tocado no se reduce a un cuerpo cósico que no siente nada. Mi cuerpo cósico objetivo, que no siente nada, no es más que la aparición externa del continuo resistente alcanzado internamente por mi carne como el límite de su poder. Sólo a mi carne, entendida en la auto-impresividad de su auto-movimiento, le pertenece ser y poder ser tocada. Es la misma carne originaria la que es tocante y tocada al mismo tiempo. Por lo tanto, es completamente inexacto afirmar como hace Merleau-Ponty que, cuando mi mano derecha, que tocaba mi mano izquierda, se deja a su vez tocar por ésta, abandona en ese instante su domino, su condición de tocante, para resultar absorbida en lo tocado entendido en el sentido de cualquier cosa tangible, cualquier cosa sensible análoga a todos los cuerpos cósicos del universo. Lo cierto es precisamente lo contrario: cuando la mano que toca se deja tocar por la otra mano deviene una mano tocada, *guarda en ella su condición de carne originaria*, esta auto-impresividad que es la única que puede ser impresionada, «tocada» por cualquier cosa de que se trate. Y el modo en que es tocada, impresionada, no tiene nada que ver con la representación ingenua de ese fenómeno en calidad de contacto objetivo entre dos cuerpos cósicos incapaces tanto de «tocar» como de «ser tocados».

Entonces, ¿cómo una carne es «tocada» y ya no «tocante»? Es «tocada» allí donde es «tocante» y del mismo modo. Con la siguiente salvedad: en el momento en que el continuo resistente cede hasta su inmovilización cósica bajo el empuje de la carne originaria, es este continuum orgánico práctico lo que detiene, mantiene o rechaza ahora la pulsión, transformándose ésta en el pathos de una coacción que ella padece. A la *acción* de los poderes originarios de nuestra carne «tocante» sucede una *pasividad*, el «ser tocado» cuya materia fenomenológica pura es la misma que la de la acción. Actividad y pasividad son dos modalidades fenomenológicas diferentes y opuestas, pero son dos modalida-

des de una misma carne, su estatuto fenomenológico es el mismo, precisamente el de esta carne. Una carne que se experimenta tanto en la dicha de desplegar libremente sus poderes, como en la coacción que siente a causa de su impedimento. Por lo tanto, estas tonalidades afectivas propias del dinamismo de nuestra carne originaria, activas o pasivas, son idénticamente las de nuestro cuerpo orgánico, definen las modalidades fenomenológicas en las que éste es vivido por nosotros.

Sobre el continuo resistente del cuerpo orgánico se constituyen múltiples impresiones. Conviene mantener aquí la distinción esencial entre las impresiones originarias y las impresiones constituidas. Sólo las primeras son reales. Al ser constituidas, al ser referidas a nuestro cuerpo propio objetivo, recibiendo por ejemplo la significación de ser sensaciones del rostro o del pie, lo que hay es sólo una sensación noemática reducida, a decir verdad, a esta significación, una sensación irreal, representada, que se encuentra localizada de este modo, aprehendida *como* sensación del pie, mientras que, en su realidad impresiva, no cesa de auto-impresionarse en la vida.

No obstante, nosotros queremos hablar de la constitución de nuestras impresiones en el cuerpo orgánico. Lo que conviene tratar ahora es la dualidad del aparecer, ya que es ésta la que juega un papel decisivo en dicha constitución. El cuerpo cósico en que se convierte el continuo orgánico cuando se erige como obstáculo absoluto al empuje de la carne, todavía no es en ella más que una determinación práctica invisible. *Lo que se nos muestra en el aparecer del mundo con la investidura de cuerpo cósico objetivo, análogo a los otros cuerpos del universo, es ese mismo «muro» infranqueable*. Con la diferencia de que se nos aparece como siendo el nuestro, como nuestro propio cuerpo cósico, por oposición a los cuerpos cósicos ajenos a nosotros. Esta significación de ser el nuestro no la toma de su aparición mundana, sino de nuestra carne originaria, que lo experimenta en ella como el límite de su poder. Ahora bien, esta significación de ser vivido internamente por una carne la recibe precisamente y la lleva en él; está constituido como tal, *como un cuerpo cósico mundano provisto sin embargo de un «interior»*. Esta significación de tener un «interior», de estar «habitado» por una carne, hace de él lo que es para nosotros en la experiencia global que tenemos de él, un cuerpo doble, en efecto, que se me muestra desde el exterior en el

mundo, aunque vivido desde el interior como mi propio cuerpo carnal opuesto a todos los demás. Se ve entonces muy claramente cómo la constitución del cuerpo propio, que le confiere la significación de llevar en él una carne, lejos de poder explicarla presupone la realidad de ésta, su auto-impresividad originaria en la Ipseidad patética de la vida.

Continuamos el estudio de la constitución de nuestras impresiones en el cuerpo orgánico. Los análisis precedentes muestran que este último se desglosa en realidad en tres elementos: 1°) nuestro propio cuerpo orgánico sometido al empuje interno de nuestra carne originaria; 2°) el cuerpo orgánico que se opone, que se hace cuerpo cósico en el límite de dicho empuje; 3°) el mismo cuerpo cósico *ya no experimentado como tal en el empuje carnal, sino mostrándose a nosotros desde el exterior, desde el mundo*. Esta triple determinación, conforme a la duplicidad del aparecer y determinada por ella, sirve de principio a la constitución del conjunto de nuestras impresiones.

Se trata entonces de sensaciones constituidas, a pesar de que presuponen en cada caso una impresión originaria correspondiente. Nos hallamos de este modo en presencia de una serie doble de impresiones, pertenecientes las unas a nuestra carne, las otras a nuestro cuerpo –con una diferencia fundamental en el modo de esta pertenencia, que es real en el primer caso, e irreal en el segundo–. De manera que a las modalidades patéticas de nuestra carne originaria responden otras tantas sensaciones de nuestro cuerpo, que las mientan en vacío. A sus movimientos originarios responden unas «sensaciones cinestésicas» o «cinestesias». Unas, globalmente referidas al cuerpo orgánico, representan su dinamismo según las dos modalidades, activa o pasiva, de su cumplimiento. Otras, relacionadas con el límite de ese cuerpo orgánico cuando, al oponerse al empuje carnal y rechazándolo, se transforma en nuestro cuerpo propio cósico. Sabemos, pues, que éste no sólo es experimentado en nosotros en el límite de nuestro poder, sino que se nos aparece también desde el exterior en el mundo. Entonces, sobre la cara externa de nuestro propio cuerpo cósico vienen a injertarse otro grupo de sensaciones provenientes de nuestros sentidos. Esta frontera entre el universo invisible de nuestra carne, al que pertenece nuestro propio cuerpo cósico, y este mismo cuerpo apercibido desde el exterior –línea visible e invisible sobre la que vienen a anudarse tanto nuestras sensacio-

nes cinestésicas como las que provienen de nuestros sentidos–, es lo que nosotros denominamos nuestra piel. Estamos ahora en condiciones de presentar su análisis fenomenológico riguroso.

Examinemos primero las sensaciones de nuestros sentidos. Son en sí mismas impresiones originarias. Pero son constituidas, referidas a nuestro propio cuerpo cósico en calidad de cuerpo cósico que se nos aparece desde el exterior en el mundo. Se extienden entonces en su superficie del mismo modo que sobre cualquier otro cuerpo cósico. Se trata de apariciones sensibles, visibles, táctiles, olorosas, etc., que sirven de escorzos para la constitución de las cualidades sensibles objetivas de la cosa –tanto de la «cosa-mano» como de la «cosa-mesa»–. Empero, como acabamos de recordar, de acuerdo con la duplicidad del aparecer, nuestro cuerpo cósico tiene dos caras. No sólo ex-pone fuera esta super-ficie sobre la que las apariciones se exhiben como otras tantas propiedades o cualidades sensibles de esta cosa, bajo cuyo aspecto se nos muestra con gran evidencia –tiene también un «interior», su revelación dinámica en nuestra carne–. *Esta duplicidad fenomenológica radical de nuestro propio cuerpo cósico es la de nuestra piel.* Sin embargo, esta duplicidad es la que hace que las impresiones de nuestros sentidos no se dispongan en la superficie visible de nuestro cuerpo cósico como playas de colores, zonas sensibles para el tacto, zonas erógenas por ejemplo, olorosas incluso, dando lugar a las cualidades sensibles de la cosa, como las de la cera de Descartes. Tales impresiones son referidas a ese interior que pertenece a nuestra piel *en calidad de límite práctico de nuestro cuerpo orgánico*, porque dicha duplicidad es un *a priori* y, así, por efecto suyo. De esta manera, a la constitución de nuestras impresiones sensibles sobre la cara externa de nuestro cuerpo cósico, se añade una segunda constitución, la de esas mismas impresiones en el interior de los «órganos» que este cuerpo cósico oculta en él como su realidad dinámica y viviente, como su carne.

Las impresiones sensibles internas a la piel son, por consiguiente, como otras tantas réplicas de las sensaciones cósicas. Al frío de la mesa corresponde el frío de la mano, al carácter rugoso de la superficie corresponde la impresión de rugosidad experimentada en la mano. Que estas impresiones experimentadas por la mano estén situadas en ella como suyas quiere decir que, en lugar de ofrecerse a la luz sobre la piel, cambiando con ésta, son re-

mitidas a su cara interna invisible, al límite del cuerpo orgánico. Razón por la cual su disposición orgánica difiere, como había hecho notar Husserl, de su extensión sobre la piel. Semejante disposición, sin embargo, no podría ser descrita como una «propagación», como una «difusión», como *una diferencia en el modo de extenderse*. Remite a *una diferencia originaria en el modo de aparecer*, a la duplicidad de éste. La constitución de las impresiones sensibles «en la mano», «bajo la piel», supone que a la exposición ek-stática de ésta se opone, de manera tan incontestable como enigmática, su revelación invisible en nuestra carne.

«En» la mano, «bajo» la piel, se sitúan de igual modo otro grupo de sensaciones cinestésicas que marcan los límites de nuestros movimientos. Se unen así, ya no desde una y otra parte de nuestra piel, sino en ella, en el interior de nuestros órganos, dos series de sensaciones: por una parte, las sensaciones de los sentidos constituidas en nosotros como la contrapartida de las cualidades sensibles de los cuerpos cósicos, y por otra las sensaciones cinestésicas. De este modo, nuestra piel es el lugar en el que se entrelazan, se intercambian y se modifican constantemente múltiples sensaciones que, a pesar de su multiplicidad y de sus cambios, reciben en cada caso una significación y una localización rigurosa en el proceso general de la constitución de nuestro cuerpo propio. Así es como las estructuras fenomenológicas puras que hemos reconocido como las de nuestra corporeidad originaria –carne, cuerpo orgánico, cuerpo propio cósico en su oposición al cuerpo cósico ajeno– aparecen «replecionadas» por un flujo de sensaciones diversas y cambiantes. El proceso de su constitución es lo único que permite establecer entre ellas un orden riguroso, un orden que no es meramente temporal, sino el orden jerárquico de las estructuras fenomenológicas puras puestas en evidencia en la fenomenología de la carne y que acabamos de recordar. Nuestras sensaciones reciben el lugar que ocupan en nuestro cuerpo y la significación que tienen para él en su referencia a tales estructuras. La teoría de su constitución no es más que la teoría de esta referencia. Se pondera entonces hasta qué punto la constitución del cuerpo propio se revela tributaria del análisis fenomenológico previo de nuestra carne originaria, al mismo tiempo que la oculta o la desnaturaliza.

Este punto exige una última aclaración. En el proceso de su constitución, algunas de nuestras impresiones están referidas a

nuestra carne originaria, otras al cuerpo orgánico, y otras a nuestro cuerpo cósico. Como todas estas impresiones son constituidas, también lo son los términos a ellas referidos. Nuestra carne originaria se duplica en una carne constituida, nuestro cuerpo orgánico en un cuerpo orgánico constituido, nuestro propio cuerpo cósico en un cuerpo propio cósico constituido. Hay que prevenirse para no confundir estas realidades diferentes, por ejemplo nuestro cuerpo orgánico constituido con el cuerpo orgánico originario. Cuando hablamos de la «casi extensión» del cuerpo orgánico, de la «difusión» o de la «propagación» en él de nuestras sensaciones, es el cuerpo orgánico lo mentado. De ahí que nos cueste tanto concebir el elemento orgánico originario en la experiencia primordial de nuestra carne. El cuerpo orgánico constituido es ya un cuerpo representado. El cuerpo orgánico originario no es ni constituido ni representado. Y sucede lo mismo con la relación de nuestra carne originaria con la carne de la que decimos que nuestro cuerpo propio (en calidad de *Leibkörper*) «está habitado por ella». Y también con nuestra piel, con el «interior» del que es «límite».

Cuando estas realidades originarias son pensadas por la reflexión fenomenológica, como hacemos ahora, nos las habemos con contenidos de conciencia, con significaciones esencialmente diferentes de las realidades originarias que ellas mientan, aun cuando provienen de ellas. La relación de estos contenidos de conciencia con la realidad originaria de la carne no es más que un caso particular de la relación general del pensamiento con la vida, tal como la hemos elucidado en la primera parte. Aquí como en cualquier otra parte, no es el pensamiento lo que nos permite llegar a la vida, es la vida la que viene ella misma a sí, no siendo otra cosa que el movimiento originario de venir eternamente a sí misma. En cuanto al pensamiento, como ha sido suficientemente demostrado, sólo a la vida debe el venir él mismo a sí, el ser una *cogitatio*. Esta situación fenomenológica encuentra en la carne su revelación más decisiva. No es sólo que toda carne –el conjunto de sus estructuras y sus modalidades originarias– no venga a sí más que en la vida, sino que, en calidad de pathos y en la efectuación de éste, define el modo fenomenológico en virtud del cual se cumple esta venida a sí de la vida. La teoría de una constitución intencional de nuestra carne –como si fuese un pensamiento el que procediese a *esta instalación primitiva en nosotros*

mismos que es nuestra carne, decidiendo de alguna manera tanto la existencia de nuestro Sí como la sustancia fenomenológica de la que está hecho– es una forma de locura.

§ 32 *Retorno a la tesis de Condillac. El autoerotismo de la estatua: la carne como lugar de perdición. Paso necesario de una fenomenología de la carne a una fenomenología de la Encarnación.*

Estamos ahora en posesión de los medios necesarios para volver sobre la tesis inicial de Condillac, según la cual la estatua actúa sobre sí misma en función de las impresiones que experimenta con objeto de descartar aquellas que la hieren, y acoger y favorecer aquellas de las que goza. Se apercibe de golpe la importancia de este análisis, la amplitud del campo abierto por él. Se trata ni más ni menos, en efecto, de la acción humana en general. Ya tenga lugar en el mundo o directamente en el cuerpo propio del individuo, esta acción se produce siempre con vistas a suscitar ciertas sensaciones a partir de las sensaciones que ya experimenta, para modificarlas, para aumentar su intensidad o para suprimirlas. Desde que está en la tierra, el hombre se enfrenta a ella para arrancarle todos aquellos bienes que necesita, para satisfacer su hambre y su sed, para protegerse del frío, etc.; para suscitar, en suma, sensaciones agradables o apaciguadoras que sustituyan por doquier su malestar inicial o insoportable. Toda actividad económica y social, la formación de las civilizaciones y de sus culturas, están motivadas por el equilibrio fenomenológico emocional de la estatua y sus exigencias ineludibles.

En lo que respecta a la acción de la estatua sobre su propio cuerpo –al desplazamiento de sus manos por sus diversas partes para reconocer sus formas y experimentar su solidez–, no puede ser que obedezca a un simple interés de conocimiento. Precisamente porque en el origen de estos movimientos están las impresiones sensibles específicas de placer o displacer, éstas permanecen inevitablemente sometidas a una teleología sensible, sensual. Si uno de ellos, al moverse por el propio cuerpo de la estatua, en-

cuentra placer, se fijará sobre él y se repetirá para poder producirlo o reproducirlo. ¿Acaso no está supuesto en la inocente estatua de Condillac el principio del comportamiento erótico, en este caso del comportamiento auto-erótico del hombre, de la humanidad entera, su pecado original, el de Onán? ¿Y no sólo su inicial comportamiento auto-erótico, sino también el comportamiento hetero-erótico, todo comportamiento erótico posible, si observamos que el erotismo que invade el paisaje de la «civilización» contemporánea, por ejemplo, no es más que auto-erotismo entre dos?

Cuanto más significativa se revela a nuestros ojos la fábula de la estatua (por cuanto que abre tanto el campo entero de la explotación de la naturaleza por el hombre, como las posibilidades sensibles o eróticas de su propio cuerpo), tanto más graves resultan sus lagunas. ¿Ha conseguido colmarlas la fenomenología de la carne?

En su esfuerzo por remontar hasta la esencia de una carne originaria, es decir, hasta su posibilidad última, la fenomenología de la carne no ha dejado de hacer préstamos reconocidos a una fenomenología de la Encarnación, cuya elaboración sistemática sólo por razones propedéuticas ha sido pospuesta. Una carne impresiva, en efecto, no puede ser objeto de una simple constatación. Desde el comienzo de nuestra búsqueda, se imponía la evidencia de que una venida a la carne precede a toda carne concebible. No se trata de una prelación formal, sino de la generación de una sustancia. La fenomenología de la impresión, pieza maestra de la inversión de la fenomenología, ya nos había persuadido de que la impresión más humilde porta consigo una revelación del Absoluto. Toda la crítica de Maine de Biran a Condillac remite a un «dentro» de la sensación, del que el sensualismo nunca da razón. En cuanto a la impresión husserliana, que renace eternamente de sus cenizas, hemos mostrado que su carácter sorprendente no es más que el envoltorio de un supuesto absoluto, la auto-generación de la Vida.

Nuestra última alusión a la descripción condillaciana de una subjetividad impresiva que se afana en producir sobre su cuerpo las sensaciones de placer, se encuentra con el hecho primario del auto-erotismo, inmediatamente interpretado en el Antiguo Testamento como idólatra y, así, como pecado. En el Nuevo Testamento la carne recibe también esta misma significación de pecado, de manera tan constante que el desprecio de la carne y del cuerpo

llegará a ser un lugar común de la crítica del cristianismo y, a partir de Nietzsche, el reproche que más vehementemente se le dirija.

Haciéndose carne, sin embargo –según la palabra joánica que fascinó a los Padres, arrancándolos al horizonte de pensamiento que bañaba el mundo antiguo–, el Verbo trae a los hombres la salvación. Tomando una carne semejante a la suya e identificándose así con ellos, les va a dar la posibilidad de identificarse con él, de llegar a ser Dios como él. ¿Cómo puede ser la carne al mismo tiempo lugar de perdición y de salvación? La fenomenología de la carne encuentra aquí su límite, límite que sólo una fenomenología de la Encarnación puede iluminarnos.

III

Fenomenología de la Encarnación: la salvación en sentido cristiano

§ 33 *Recapitulación de los resultados obtenidos al término de la inversión de la fenomenología y del análisis fenomenológico de la carne.*

La inversión de la fenomenología ha retirado a la intencionalidad del pensamiento, más fundamentalmente, al Ek-stasis del mundo, la capacidad de revelar la modalidad más simple de la vida: la impresión. La realidad de la impresión resulta abolida en el primer diferimiento de la temporalidad. Sin embargo, la revelación de la impresión sólo puede ser confiada a la impresión misma, y la revelación del dolor al dolor, si la impresión lleva en sí la auto-revelación de la vida. Toda vida reviste una forma impresiva porque esta auto-revelación se cumple como un pathos en la auto-impresividad de una carne. De este modo, la fenomenología de la impresión nos ha remitido a una fenomenología de la carne, la cual toma su propia posibilidad de la vida. Éste es, pues, el sentido final de la inversión: sustituir el aparecer del mundo en el que se nos muestran los cuerpos por el de la vida, en cuya afectividad transcendental es posible toda carne.

Nuestra propia carne no es, por tanto, más susceptible de traerse a sí misma que la impresión. Si la carne sólo es concebible en la auto-revelación patética de la vida, y como la materia fenomenológica pura de su auto-impresividad –no siendo otra cosa que esto–, hay que proseguir el análisis de la vida. Ahora bien, ésta nos fuerza a un último aplazamiento. Desde el momento en que ésta es interpretada en su significación fenomenológica radical, como el modo radical según el cual se fenomeniza la fenomenicidad, la vida que se revela en la auto-impresividad de su carne patética lleva todavía en sí un rasgo decisivo. La que cumple esta venida no es precisamente esta vida que viene a sí experimentándose en su carne. Si fluye a través de nosotros y nos hace vivientes sin contar con nosotros, independientemente

de nuestro poder y de nuestro querer –pues siempre y ya, antes de girarnos un instante hacia ella para acogerla o rechazarla, para decirle sí o no, la vida está en nosotros, y nosotros en ella, en esa pasividad radical que alcanza por igual a la impresión y a nuestra vida entera–, se trata por tanto, en efecto, de esa vida que nos precede en el corazón mismo de nuestro ser, de esa vida que no es solamente nuestra.

De esta manera, todos los caracteres reconocidos en la impresión –su materia en cuanto materia fenomenológica dotada del poder de auto-impresionarse y, así, de revelarse a sí en su misma impresividad; su capacidad de definir de este modo la realidad en su oposición a toda aparición noemática mundana; su pertenencia forzosa a alguien y, así, la irrecusable «presencia» en ella de un «yo» [*moi*]– no apelaban a la simple existencia de una vida fáctica, aunque ésta fuese entendida en su fenomenicidad pura y específica. Desde el comienzo, la fenomenología de la carne tomaba cada uno de sus caracteres de una vida absoluta, y a partir de ésta se esforzaba en comprenderlos. El más significativo de ellos, el hecho de que sin cesar nazcan en nosotros nuevas impresiones de manera que «de nuevo, continuamente, hay ahí una impresión», ¿expresa otra cosa que la eterna venida a sí de esta Vida?

Ahora bien, la eterna venida a sí de la Vida absoluta, en el proceso por el que se auto-genera auto-revelándose en su Parusía, que no tiene comienzo ni fin, no explica sólo la iteración enigmática y la repetición sin fin de las impresiones originarias en nuestra carne: da cuenta de ésta en primer lugar. Es *la forma en que la Vida absoluta viene a sí* en una Archi-pasibilidad propia de la auto-afección patética de todo «vivir» concebible, es el Archi-pathos de esta Archi-carne el que se encuentra supuesto en toda fenomenización de la vida y, así, en todo viviente –puesto que éste no posee precisamente la capacidad de traerse a sí mismo a la vida–. A pesar de su finitud, o más bien a causa de ella, ¿no tiene que aceptar este viviente las condiciones de la vida? Lo que no lo separa de ella en ningún momento es que no posee él mismo la Archi-pasibilidad, *es decir, la capacidad originaria de traerse a sí mismo a sí, bajo la modalidad de una efectuación fenomenológica patética.* Toda carne es pasible en la Archi-pasibilidad de la Vida absoluta. Es posible en ella. Una carne que, a decir verdad, no es otra cosa que esto: *la pasibilidad de una vida finita que toma su posibilidad de la Archi-pasibilidad de la vida infinita.* Si

algo como la carne no es concebible más que a partir de esta venida originaria a la carne, venida que no depende de esta misma carne, entonces la fenomenología de la carne remite en efecto a una fenomenología de la En-carnación.

En su referencia al Antes de la En-carnación y, así, a la Archi-pasibilidad de la Vida absoluta, la carne manifiesta una extraña afinidad con las otras determinaciones esenciales del viviente. Ella no deja de proponerse como una adición contingente a su condición de viviente, como una suerte de apéndice empírico, para integrarse en una red de propiedades que depende de un *a priori* más antiguo que el del conocimiento. ¿Cómo no poner de relieve, en efecto, que esta situación secundaria de la carne respecto a la Archi-pasibilidad de la Vida es estrictamente paralela a la del ego, a la del viviente en general? La inteligencia de aquello por lo que en cada caso nos preguntamos –el viviente, su ipseidad, su carne– implica que nos situemos de alguna manera antes que ello, en una dimensión de origen. *La cual es precisamente la misma para cada una de las realidades consideradas*, despojando a cada una de ellas de su pretensión habitual de constituir un principio o un comienzo, cierta entidad autónoma o específica.

Así pues, hay un «Antes-del-ego» que prohíbe a éste (al ego) establecerse en calidad de fundamento último, naturante último, este «ego absoluto en calidad de último y único centro funcional»[1]. Antes que el ego, aunque sea considerado como el punto de origen de las realizaciones transcendentales en las que se constituyen tanto el mundo como el ego mismo, lo que opera en última instancia no es precisamente él, sino la Ipseidad absolutamente originaria en la que la Vida absoluta viene a sí en el Sí de su Verbo. Igualmente, antes que la carne, allí donde ésta se une a sí en el pathos de la Vida, está la Archi-carne, la Archi-pasibilidad sin la cual no es concebible ningún «vivir». De ahí que el «Antes-del-ego» y el «Antes-de-la-carne» sean sólo uno: es un mismo abrazo patético el que hace de la carne una carne y del ego un ego, *la auto-impresividad de la primera y la Ipseidad del segundo.*

Así se hace inteligible, Archi-inteligible, la pertenencia por principio de un ego a toda carne, de una carne a todo ego. Así se

1. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, §55, 197 [Traducción parcialmente modificada por los T.].

afirma el progreso decisivo llevado a cabo por la fenomenología de la En-carnación, cuando la correlación ipseidad/carne ya no se descifra sobre una vida fáctica, sino en el interior mismo del proceso de auto-generación de la vida. En este proceso, el «Antes-del-ego» y el «Antes-de-la-carne» constituyen juntos lo previo de todo viviente, confiriéndole *a priori* las determinaciones fenomenológicas fundamentales que hacen de él ese *Sí carnal viviente* que define nuestra condición.

Esta referencia de las estructuras fenomenológicas del Sí viviente a la venida originaria de la Vida vuelve a conducirnos a la cuestión, planteada desde nuestra introducción, de la concordancia de las dos palabras joánicas que determinarán el contenido dogmático del cristianismo. La primera –«Al principio era el Verbo»– se refiere precisamente a ese proceso inmanente de la Vida absoluta. Para Juan, se trata de la esencia de Dios. En ella se descubre la originalidad del monoteísmo cristiano, irreducible a la afirmación formal y conceptual de un Dios único. Afirmación formal en la medida en que sólo se plantea la afirmación de ese Dios –un Dios del que no se sabe nada excepto que existe–. Pero si no se sabe nada más de él, ¿cómo saber siquiera que existe? ¿No resulta totalmente arbitraria la afirmación de esta existencia? Iniciado por Cristo, Juan dice, por el contrario, qué es Dios: la Vida. Ahora bien, la Vida no es un mero concepto, *se plantea como una existencia absoluta en la medida en que vive un solo viviente, en la medida en que yo vivo.*

Dado que yo, yo que vivo, no me he traído a mí mismo a la vida –como tampoco a ese Sí que soy, como tampoco a mi carne, no siendo dado a mí mismo más que en ella–, este viviente, este Sí y esta carne sólo vienen a sí efectivamente en el proceso de la Vida absoluta que viene a sí en su Verbo, experimentándose en él, que se experimenta en ella, en la interioridad fenomenológica recíproca que es su Espíritu común. De esta manera, el Dios trinitario del cristianismo, al contrario que el Dios formal del monoteísmo, es el Dios real que vive en cada Sí viviente, sin el que ningún viviente viviría, el que cada viviente testimonia en su condición misma de viviente.

Por tanto, lo que enuncia la primera proposición de Juan es el proceso de la Vida en su archi-revelación patética en el Verbo. Puesto que este proceso lleva en sí la posibilidad de toda carne en la Archi-pasibilidad de su Archi-carne, la segunda proposición

joánica –«Y el Verbo se hizo carne»– está vinculada a la primera. Las dos hablan del Verbo, la primera refiriéndolo a la Vida, la segunda a la carne. Entonces, si toda carne viene a la vida, la segunda proposición, que trata explícitamente de la venida del Verbo a una carne, se muestra como una consecuencia de la primera. La fenomenología de la Encarnación trata de establecer con todo rigor qué tipo de implicación está en juego aquí.

La cuestión de la En-carnación es una de las más graves, por cuanto que pone en tela de juicio a la vez la naturaleza de la relación del hombre con Dios, la de Cristo y, en fin, la posibilidad de la salvación. Pero también, decíamos, la posibilidad de la culpa y de la perdición. Esta ambigüedad de la carne, capaz de significar tanto la salvación como la perdición del hombre, ha sido señalada y explícitamente formulada por los primeros pensadores cristianos. Ireneo afirma esta doble potencialidad con una claridad y una fuerza singulares: «Por lo tanto, en esos miembros en los que perecíamos por el hecho de llevar a cabo las obras de la corrupción, *en esos mismos miembros* somos vivificados en el momento en que llevamos a cabo las obras del Espíritu». La continuación inmediata del texto no es menos categórica: «Porque, igual que la carne es capaz de corrupción, también lo es de incorruptibilidad, e igual que es capaz de muerte, también lo es de vida»[2]. Ahora bien, no se trata de propósitos aislados, procedentes únicamente de la meditación de Ireneo. Pertenecen por el contrario a algo que ya puede denominarse una tradición y a su fuente iniciática, según puede observarse en el hecho de que la *razón* de esta ambivalencia se halla presente en una de las primeras redacciones que nos han llegado, dirigida precisamente a aquellos que estaban menos preparados para recibirla –¡los griegos!–. «¿O es que no sabéis que vuestro cuerpo es el templo del Espíritu santo [...]?» (1 Cor 6, 19). En la Carta a los romanos Pablo expone, en términos recogidos por Ireneo en su polémica contra los gnósticos, la inmanencia de la vida en toda carne, lo que explica por qué cada estructura fenomenológica de la carne, cada uno de sus poderes –cada «miembro del cuerpo»–, es susceptible de llevar en sí tanto la intención idólatra como la posibilidad de la salvación: «...ni prestéis vuestros miembros como armas per-

2. Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, Cerf, Paris 1991, 599, subrayado por nosotros.

versas al servicio del pecado. Ofreceos más bien a Dios [...] y haced de vuestros miembros instrumentos de salvación al servicio de Dios» (Rom 6, 13).

Por tanto, en presencia de la doble potencialidad inscrita en cada uno de los miembros de nuestro cuerpo, conviene remontarse a lo que viene al principio, antes de la carne. Si el destino de la carne, que es también el del hombre, debe ser arrancado de una oscuridad insoportable, hay que restituir a su archi-inteligibilidad la palabra en la que se enuncia esta venida del Verbo a una carne, su En-carnación.

El orden del análisis en esta tercera parte será por tanto el siguiente: 1°) La posibilidad original del pecado. 2°) La naturaleza de Cristo entendido como la Encarnación del Verbo. 3°) La salvación en sentido cristiano.

§ 34 *La cuestión del «yo puedo» en una fenomenología de la Encarnación.*

La fenomenología de la carne nos ha reconducido, desde nuestra apertura al mundo en las realizaciones transcendentales de nuestros diversos sentidos, a la auto-impresividad de éstas en la carne de la vida. A causa, y sólo a causa de esta auto-donación patética, nuestros sentidos pertenecen a una carne, y todo lo dado en ellos, el contenido sensible de nuestra experiencia, que nosotros referimos a las cosas como sus cualidades propias, resulta estar compuesto originariamente y en sí de «impresiones». Ahora bien, esta auto-donación patética de nuestros sentidos en la vida tiene otra significación decisiva: la de hacer de cada uno de ellos un poder. Éste no se limita a la producción en nosotros de un continuum de impresiones originarias referidas extáticamente a las cosas, sino que *es, en primer lugar, el poder de ejercerse.* Puedo abrir los ojos al espectáculo del universo, aguzar el oído hacia un ruido lejano, pasar la mano sobre una superficie lisa o una forma torneada –«yo puedo» hacer todo eso y muchas otras cosas–. Pero todos esos poderes diferenciados y específicos, cuyo ejercicio inmediato y continuo expresa nuestra vida cotidiana, son portadores, en calidad de supuesto ineludible, de un poder más antiguo, el de ponerse en juego, el de pasar al acto y poderlo hacer

constantemente. Así, es preciso reconocer en cada uno de ellos, implicado por él aunque indiferente a su especificidad, el reino de este «yo puedo» original sin el que no sería posible ningún poder en general, ni ninguno de los poderes de nuestro cuerpo.

Por un lado, este «yo puedo» aparece como un «yo puedo» absoluto: es el poder en cuanto tal, el hecho de poder, la posibilidad de poder que se auto-atestigua y que se auto-legitima en su mismo ejercicio. Es, por tanto, sobre el fondo de este «yo puedo» original y, por así decir, único, donde cada uno de los poderes de nuestros sentidos, y el de nuestra corporalidad en general, son ellos mismos vividos como un «yo puedo», como la posibilidad principial de abrir los ojos, de oler, de coger, etc. Y, de esta manera, de hacer surgir esas series de impresiones que componen la sustancia cambiante y sin ruptura de nuestra carne.

Por otro lado, la retro-referencia de una fenomenología de la carne a una fenomenología de la En-carnación reconduce a un «Antes-de-la-carne» que precede, generándolas, a cada una de las determinaciones fenomenológicas esenciales de ésta: a su auto-impresividad, su ipseidad, en suma, a ese poder por el que nos preguntábamos ahora. Cada poder corporal específico sólo llega a ser capaz de ejercerse –llega a ser un poder: en su carne y por ella– al ser puesto en posesión de sí mismo por ese «yo puedo» original. Sin embargo, sucede con este «yo puedo» original lo mismo que con la carne, que no es más que una puesta auto-impresiva en sí misma –y, de este modo, en posesión de sí–, que no interviene en esta auto-impresividad, no siendo nunca más que una auto-impresividad naturada y no naturante. Él mismo no es más que una impresión vivida en su auto-impresividad, no es más que la modalidad de una carne. Al igual que ésta, él no tiene el poder de traerse él mismo a sí. No lo ha tenido nunca y nunca lo tendrá. *Todo poder tropieza en sí mismo con aquello sobre y contra lo que no puede nada, con un no-poder absoluto.* Todo poder lleva el estigma de una impotencia radical.

La fenomenología de la En-carnación conduce inexorablemente a la intuición decisiva de un no-poder más antiguo que cualquier poder, e inherente al mismo. Ahora bien, una «fenomenología de la encarnación» todavía no es más que una manera de designar, en el lenguaje conceptual de la filosofía, lo que está implicado en todo poder efectivo y real: no precisamente un concepto, sino la auto-donación de la Vida absoluta en la efectuación

patética de su Ipseidad en el Archi-Sí del Primer Viviente. No es casualidad que el mismo Cristo se haya encargado de decir dónde radica cualquier poder humano, y especialmente el político, en el mismo momento en que, para hacerle hablar, Pilato hace alarde de su poder de condenarlo y salvarlo: «¿...sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?». La brutal respuesta de Cristo –«No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto» (Jn 19, 10-11)– descalifica de manera radical, no sólo la idea que espontáneamente nos hacemos de un «poder», sino todo poder real y el nuestro en particular, vaciándolo de su sustancia, de la capacidad que lo define, precisamente la de poder, independientemente de su especificidad, de su objeto y de su modo de ejercerse. «Ningún poder»... No hay ningún poder que sea tal, pues *sólo es verdadero poder el que toma su poder de sí mismo, y no es poder más que por esta razón.*

«Un loco que se toma por rey es un loco, decía Lacan. Un rey que se toma por rey no lo es menos». Pero aquí no se trata del poder de un rey, del emperador o del prefecto romano, sino de todo poder en general y, en primer lugar, de esos poderes elementales que la fenomenología de la carne ha reconocido como constitutivos de nuestra corporeidad originaria, y cuyo ejercicio reiterado asegura el mantenimiento y el desarrollo de toda existencia humana. Condenar a un hombre a la crucifixión implica la existencia de otros hombres, matones, soldados, verdugos, asesinos, y, en cada uno de ellos, la capacidad de coger, agarrar un objeto o un cuerpo, golpear, clavar, levantar –capacidad sin la cual no habría tenido lugar jamás ninguna crucifixión–. Todos estos poderes indistintamente, a pesar de la jerarquía, del desprecio o el prestigio de que gocen a los ojos de los hombres, están desprovistos de todo poder verdadero, pues ninguno de ellos toma su poder de sí mismo, sino sólo de una donación respecto a la cual no tiene ningún poder, ni siquiera, como hemos visto, el de aceptarla o rechazarla.

¿De dónde viene esta donación? De lo alto, dice Cristo. Lo que quiere decir, en primer lugar, que ningún hombre posee realmente ningún poder, pues nunca lo tiene por sí mismo. No hay ningún poder aquí abajo, ningún Reinado de este mundo, ningún reino verdadero, si quien reina se despliega a sí mismo a partir de sí y no debe su reino a nadie más que a él mismo. Sin embargo, ésta es la situación decisiva que hay que comprender a fondo.

¿Por qué no es posible ningún poder en el mundo? Esto es lo que ha mostrado la fenomenología de la carne al convertirse, al hilo de su mismo progreso, en fenomenología de la En-carnación. El poder más elemental de nuestra corporeidad originaria –ya sea intencional, como el de un sentido, o radicalmente inmanente, como el «moverse-a-sí-mismo» que le pertenece desde el principio–, sólo está en posesión de sí mismo y es capaz de actuar porque esta dado a sí en la auto-donación de la vida absoluta, puesto por ella en sí mismo. Ésta es la donación desde lo alto, que está presente en lo más bajo, en el acto de apretar los dedos, hundir un clavo o escupir.

Ningún poder es del mundo: porque, puesto fuera de sí en el fuera de sí de este mundo, separado de sí como el alma lo está del cuerpo reducido a un objeto en el dualismo tradicional, estaría imposibilitado para reunirse consigo mismo, para moverse a sí mismo en sí y, de este modo, desplazarse. Pero, en primer lugar, por esta razón más original indicada por Cristo: porque ese poder inmanente, el único capaz de actuar, debe previamente ser colocado en sí, lo que sólo le acontece en la vida.

¿En que consiste la donación desde lo alto, quien la da, cómo, qué da ésta, a quién? La fenomenología de la En-carnación ha respondido a estas cuestiones. En la venida originaria de la Vida a la Ipseidad del Primer Sí se cumple toda donación en el sentido de una auto-donación y, por ende, toda donación de un Sí viviente –toda donación que implique a éste y, por consiguiente, la donación de cualquier poder–. Por tanto, no es sólo «en la Vida», sino en la Ipseidad del Primer Sí en la que éste se une a sí, donde todo poder es a su vez posible, dado a sí en el Sí cuyo poder llega a ser. Esto es lo que Cristo le dice a Pilato veladamente: «Le dijo entonces Pilato: Luego, ¿tú eres rey? Respondió Jesús: Tú dices que soy rey». Y, directamente, a sus discípulos: «...sin mí no podéis hacer nada» (Jn 18, 37 y 15, 5 respectivamente). Lo que no quiere decir: no podéis hacer nada bien, sino: no podéis hacer nada en absoluto.

Por tanto, la referencia confirmada por Cristo de todo poder a la «donación desde lo alto» no se limita en absoluto al dominio de la ética, aun cuando ésta, como veremos enseguida, desempeña aquí un papel decisivo. Todavía menos apuntaría al poder político como tal. Si «todo poder viene de Dios», entonces el poder político también puede prevalerse de una intuición metafísica

que, sin embargo, no establece ninguna jerarquía entre los distintos tipos posibles de poder, y no confiere a ninguno de ellos un privilegio cualquiera. A este respecto, el uso de la tesis del origen divino de todo poder que harán los teóricos de la monarquía de derecho divino en el siglo XVII, no sólo es una recuperación arbitraria, sino la completa desnaturalización de palabras fundadoras que no se ocupan ya ni de reyes ni de emperadores, como tampoco de asambleas democráticas constituyentes o legislativas. Lo que plantean es *una definición universal de la condición humana captada en su posibilidad original, a saber, la Vida absoluta.* Todo viviente toma de la Vida el conjunto de poderes que ha recibido a una con la vida, porque el único poder que existe, el hiper-poder de traerse a sí mismo a la Vida y, por ende, de vivir, no pertenece más que a esta Vida única. Que estos poderes no tienen nada que ver con una instancia política, se deduce del contexto inmediato que afirma que la Realeza de la que proceden «no viene de este mundo». En consecuencia, no se trata de los poderes de los poderosos, de los «grandes de este mundo», sino de los más indigentes, de los que a la postre no tienen más que su propio cuerpo y sus poderes más triviales, cuya posibilidad remite empero a cuestiones abisales.

Puesto que los poderes más normales están dados en la Vida absoluta, su don presenta un carácter singular. En un don tal como habitualmente se entiende, tenemos: alguien que da, el don y alguien a quien es dado, de tal modo que entre los tres términos se instala desde el principio una exterioridad. Si se trata de un regalo, quien lo recibe se convierte en el poseedor, pudiéndolo guardar para sí o regalarlo a su vez. Así resulta que en Japón existen «regalos flotantes». Éstos, mediante un cambio de envoltorio y etiqueta, circulan indefinidamente, de manera que un individuo puede volver a poseer un objeto que él mismo ha regalado unos meses antes. Pero el regalo, hecho por la Vida al viviente, de su vida, de su Sí, de su carne, de cada uno de los poderes que la componen, no es algo de lo que pueda separarse. Esta imposibilidad es doble. Inscrito en la donación, dado a sí en la auto-donación de la vida absoluta, generado en su Sí en la Archi-Ipseidad de ésta, pasible en su Archi-pasibilidad, desplegándose cada uno de sus poderes en el seno de un Archi-poder, el don de la vida, que se edifica interiormente en ésta, sólo subsiste en ella.

Esta imposibilidad originaria del viviente para separarse de la vida funda su imposibilidad para separarse de sí. De este modo, el viviente no puede escindirse de él mismo, de su Sí, de su dolor o de su sufrimiento. Si nuestro propio cuerpo no puede colocarse fuera de sí en el fuera de sí del mundo, que es el lugar de la separación, a pesar de ser extenso y de que sus partes son externas las unas de las otras, es porque este cuerpo, lejos de definir nuestro verdadero cuerpo –nuestra carne invisible e indivisible–, no es más que su representación externa. De manera análoga, en el plano económico, donde reina la «alienación», donde el trabajador alquila y vende su trabajo como la prostituta su cuerpo –convirtiéndolos en «mercancías» que pasan de mano en mano–, es él mismo, no su cuerpo objetivo sino su actividad, su «trabajo real, subjetivo, individual y vivo», lo que alquila o vende. Como dice Marx, «el trabajador va a la fábrica» igual que la prostituta va a la cama.

La impotencia de todo poder respecto al poder absoluto que lo ha puesto en sí mismo y contra el que no puede hacer nada, la imposibilidad resultante para deshacerse de sí, *esta doble impotencia, tiene de extraordinario que es ella la que confiere a todo poder aquello que hace de él un poder.* Así, se lleva a cabo una inversión singular en virtud de la cual el no-poder, que lleva en sí todo poder y sobre el que éste se rompe, descubre ser su propia condición de posibilidad. «*Cum impotens tunc potens sum*», dice Pablo («...pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte»). E incluso: «...nos gloriamos hasta en las tribulaciones» (respectivamente, 2 Cor 12, 10 y Rom 5, 3).

Pablo propone habitualmente una interpretación ética de esta relación paradójica entre la impotencia y la potencia, que quiere que la primera sea, si no la causa de la segunda, al menos la ocasión de su irrupción. La debilidad del hombre, que se manifiesta en la culpa y de la que toma una aguda y dolorosa conciencia, atestigua que, no siendo por sí mismo nada sino este hombre pecador, no puede obtener su salvación más que de la intervención de una potencia superior y soberana. Mediante un don gratuito, ésta le conferirá la confianza y, en primer lugar, la fuerza, de las que por sí mismo se halla tan carente. Semejante situación puede ser formulada de diversos modos, uno de las cuales se revelará decisivo para la comprensión de la temporalidad de nuestra existencia: el hombre sólo escapará de la miseria y de las tribula-

ciones en las que se encuentra, y contra las que no tiene precisamente ningún poder, mediante una brusca ruptura –lo que Kierkegaard denomina el «salto»–. Se trata del salto a la fe. Desde este momento, el salto ya no puede ser comprendido como el mero paso de un estado psicológico a otro, se trata de una condición que está en cada caso en juego, la de un hombre perdido en el pecado y determinado por él, a la que sucede una condición completamente nueva que designaremos provisionalmente, y de forma global, como la salvación. Por tanto, se trata más bien de un problema o de un proceso ético, o mejor dicho, religioso.

Con todo, ético o religioso, el salto debe ser posible. Que sea inexplicable por la psicología o por cualquier otra disciplina teórica, que, como le gusta repetir a Kierkegaard, se suponga a sí mismo, no elimina para nada la cuestión de su posibilidad última. Extraña al saber teórico y a su dominio, ¿no nos reconduciría ésta más bien a la realidad –a esa relación paradójica que quiere que todo poder choque en sí mismo con una impotencia de la que, sin embargo, recibe en cada instante lo que hace de él un poder–? Descubriéndole la nada de su propia condición, la culpa revela al mismo tiempo al pecador que ningún viviente podría vivir una vida que no es nada, que, silenciosamente, desde siempre, derrama en él esa Vida que le hace vivir a pesar de su nada; y que es, sobre esa Vida única y absoluta, sobre la que reposa, para el pecador mismo, y para él antes que para nadie, toda posibilidad de salvación.

Una vida que no es nada, que por sí misma no viviría, incapaz de traerse ella misma a sí, desprovista de ese poder originario y al mismo tiempo de todo poder verdadero, es una vida finita. La Vida que se trae a sí en el Primer Sí Viviente en el que se experimenta a sí misma y goza de sí, es la vida infinita de Dios. Ninguna vida finita existe como tal. Sólo vive dada a sí en la autodonación de la Vida infinita. Por la misma razón, al ser siempre incapaz de dárselo, no tiene ningún poder. En la culpa, quien la comete padece la experiencia trágica de la impotencia que hiere de raíz su vida toda, puesto que, privada de todo poder verdadero, lo está al mismo tiempo del de hacer lo que quiere. Quiere lo que está bien y hace lo que está mal.

Cuando, en la experiencia de su culpa, una vida finita descubre que no tiene el poder de hacer lo que quiere ni, en primer lugar, el de vivir, dado que vive, es necesario que una Vida le haga

vivir hasta en su culpa. La emoción sin límites del hijo pródigo cubierto de harapos es la abrupta revelación de que sólo es viviente en la Vida, y esta revelación es la auto-revelación de la Vida infinita que se le revela en su emoción. Toda finitud está entretejida de infinito, mezclada con él, inseparable de él, al tomar de él todo lo que es, ha sido y será. El poder más elemental, el gesto más precario, reposa en el Archi-poder. Como dice Pablo: «En él somos, nos movemos y existimos».

Esta vida en la que todo es dado, la ha reivindicado como su propio bien aquel que no tenía ni derecho ni poder sobre ella, reclamando su parte de herencia. Sólo la experimenta de repente en él cuando ha sido despojado de todo, como aquello que, en su misma desnudez, no dejaba de hacerle ese don de la vida. Entonces, absorbido por ella, se derrumba profiriendo la palabra de Cristo: «¡Abba!» ¿De dónde puede nacer la ilusión de poseer la vida, de agotar todos sus poderes, para aquél que no tiene ninguno? ¿Cómo han olvidado los hijos que son hijos? Antes de determinar la ética, esta interrogación atañe a la realidad de nuestra condición de vivientes. Eso es lo que dice Pablo: «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4, 7).

§ 35 *Ilusión y realidad del «yo puedo».*

La ambivalencia del «yo puedo» nos ha sumergido en la incertidumbre: ésta plantea a una su carácter ilusorio y su realidad. Si no está dado a sí mismo más que en la auto-donación de la Vida absoluta, como ha establecido la fenomenología de la Encarnación y como acaba de recordarnos Pablo siguiendo a Cristo, depende de esta Vida única y absoluta y sólo de ella. Pero como cada uno de los poderes de nuestra carne no es capaz de moverse a sí mismo en sí y actuar sino en la medida en que es portador de ese «yo puedo», que no es dado a sí más que en la Vida, es necesario decir que cada uno de estos poderes no son en realidad tales. Tienden a aparecer como propiedad exclusiva de la Vida que atraviesa todo viviente, el cual no es más que un *modo* de ésta. Un modo, o sea, algo que no tiene ninguna con-

sistencia por sí mismo, sino sólo en calidad de manifestación, modificación o peripecia de una realidad distinta de él y sin la cual zozobra en la nada. Ya no es sólo la capacidad de cada uno de sus poderes de desplegarse y ejercerse, sino la carne misma en su singularidad la que se halla desprovista de la posibilidad de constituir ella misma y por sí misma una existencia efectiva y autónoma.

Ahora bien, esta consecuencia ruinosa que pone en duda toda realidad singular porque le retira la capacidad de subsistir por sí misma, siendo sólo posible *in alio*, en alguna otra cosa que, operando en ella a la manera de un fundamento, le permite a la vez ser comprendida y existir, ¿acaso no ataca todo pensamiento de la inmanencia? ¿No es la fenomenología de la Vida una interpretación perteneciente a este género? ¿Acaso no es también su argumento mayor la inmanencia de la vida en todo viviente? Con esta inmanencia en él de una Vida sin la cual se desvanece, ¿no está el viviente privado de aquello que da su valor a su condición de viviente: el sentimiento de tener una vida propia, libre, independiente, una vida en él y que no es en efecto la de ningún otro? Esta dicha de vivir, de respirar, de caminar, de ir a donde nos parezca bien, de pensar como se quiera, de dejar vagar la imaginación como un navío que se desliza sobre su estela o, como Rousseau, abandonándose a sus ensoñaciones y echando un ligero vistazo a las plantas del camino entrevistas a través de su miopía; todas estas epifanías que resplandecen en su aparición irrecusable, ¿no pierden su brillo cuando la teoría suspicaz viene a poner sobre ellas su triste mirada, negándoles el derecho a ser autosuficientes?

A principios del siglo XIX, la vida largo tiempo reprimida invade los dominios de la filosofía, la literatura, la poesía y el arte en general. Su presencia en todo viviente conduce al panteísmo y éste introduce en la cultura europea una nueva sensibilidad. Refutando la visión estrecha de un racionalismo que se agota en el conocimiento objetivo de entidades materiales y encierra al hombre en su horizonte limitado, ella lo abre al infinito. Un universo de fuerzas concretas sucede a la universalidad abstracta y conceptual de la ciencia y de sus verdades indiferentes, y todas estas fuerzas no son más que una. Fuera de nosotros y en nosotros, todo ha cambiado. Fuera de nosotros, donde una colección de objetos discretos e inertes da lugar al desplazamiento de las grandes

fuerzas cósmicas. En nosotros, porque la única pulsión que las mueve, y que éstas no hacen sino expresar según apariencias diversas, es la que nos atraviesa a nosotros también, la que nos eleva y nos lleva, formidable latido del que no nos distingue nada, ríos sin riberas en cuyo caudal, semejante a la inmersión de un bautismo iniciático, una experiencia sin límites nos permite zambullirnos y fundirnos.

Hay que producir, sin embargo, el estatuto fenomenológico riguroso de semejante experiencia. En el romanticismo del siglo XIX, igual que en el de otras épocas, en el panteísmo, pero también en las diversas formas de experiencia que pretenden unirnos a lo absoluto, la fusión identificadora se acompaña de la disolución de la individualidad. Ésta es precisamente la que debe ser destruida para que se produzca la apertura a lo absoluto. Debe ser destruida porque la individualidad se halla pensada a partir de sus «límites». ¿Por qué los límites pertenecen desde el principio a la individualidad y, así, a todo individuo? Porque el principio que individualiza –el *principium individuationis*– es el mundo mismo, comprendido fenomenológicamente como constituido por sus estructuras fenomenológicas, que son el espacio, el tiempo y el concepto. Cada cosa está marcada por el sello de la individualidad en la medida en que está situada aquí o allá en el espacio –con, alrededor de ella, todo el espacio del espacio–, ahora, más pronto o más tarde, en el tiempo –perdida cada vez en la inmensidad de ese tiempo–, en la medida en que es tal o tal otra, un árbol, un sillón o un hombre –una cosa particular con exclusión de todas las otras–. Dado que la posibilidad del individuo permanece en el mundo –en el aparecer del mundo–, este individuo está limitado por la misma forma que tiene de venir a su condición de individuo –esta «forma» que es su aparecer en el mundo–.

¿Dónde, cuándo y cómo abdicará semejante individuo de sus límites si éstos son constitutivos de su individualidad? En la vida, se dirá, en ese río de la vida indiferente a los individuos que atraviesa, «a la naturaleza de las ruedas que hace girar», según la expresión de Hegel. «Indiferente» es decir demasiado o demasiado poco. Si la vida es extraña al mundo y a sus categorías fenomenológicas de las que resulta toda individualidad concebible, entonces la vida no sólo es indiferente a los individuos, les es extraña –radicalmente–. En la vida no es posible ningún individuo.

Entonces, la posibilidad misma para éste último de abrirse a la Vida entendida como lo absoluto deviene problemática. ¿Qué significa la experiencia del Todo si ésta debe prescindir del individuo? ¿Qué instancia está todavía ahí para experimentarla? ¿No es la experiencia de lo absoluto, por tanto, la de nadie? Si se trata a fin de cuentas de anonadarse en el Todo *¿cuál es la realidad fenomenológica de este «anonadamiento»?* Si no tenemos ninguna, ¿es algo más que un *flatus vocis* la proposición que lo formula? La fusión del individuo con el absoluto en el sentido de su disolución y su desaparición en él puede ser afirmada especulativamente, pero desde el punto de vista fenomenológico ya no tiene ningún sentido.

Mas entonces, ¿qué ocurre con la fenomenicidad de la Vida misma? ¿Cómo se fenomeniza en su irreductibilidad a toda individuación posible? Aquí se produce uno de los acontecimientos cruciales que van a marcar el mundo moderno y a determinarlo completamente. Con Schopenhauer y su rechazo grandioso del pensamiento clásico, tiene lugar al inicio del siglo XIX el retorno de la vida a la escena europea, la invasión de nuestra cultura por ella, que va a suministrarle otros puntos de referencia, o mejor, que va a retirarle todos aquéllos que había adquirido laboriosamente. Por una parte, Schopenhauer reactiva el *principium individuationis* de la tradición refiriéndolo a las estructuras fenomenológicas del mundo entendido, siguiendo a Kant, como «representación». Por otra, opone a ésta, apercibida en su estructura fenomenológica unitaria en efecto irreductible, lo que llama la Voluntad, o el querer-vivir, y que no es sino otro nombre para la vida. *En la medida en que el querer-vivir escapa en sí mismo al mundo, el principio de individuación ya no actúa en él, la nueva y esencial dimensión metafísica abierta por la voluntad es una dimensión anónima e impersonal.* Antes de definir, como en el romanticismo que le fue contemporáneo, una especie de programa ético, la disolución del individuo en el río sin límites del querer está prescrito por la naturaleza de éste –puesto que, extraño en sí mismo al mundo, lo es al mismo tiempo al principio que individualiza–.

Refutando la concepción de la experiencia de lo absoluto como disolución del individuo en la vida –porque entonces, para éste en todo caso, esta disolución no es fenomenológicamente

nada y, así, no es nada–, nos preguntábamos: ¿pero qué ocurre entonces con la vida, con su fenomenicidad? *Escapando a la representación individualizadora, devenida impersonal y anónima, la vida resulta privada, al mismo tiempo, de la fenomenicidad, se cumple en el inconsciente.* Una vida impersonal, anónima, inconsciente, ciega –ciega e inconsciente por impersonal, separada de lo que constituye la individualidad del individuo–, tal es la intuición devastadora de Schopenhauer que va a laminar, en efecto, la cultura moderna y que va a conferirle su destino trágico. Porque la vida es un movimiento; no el movimiento hacia delante de la conciencia «que va siempre de un ahora hacia delante a otro ahora», como dice Husserl, una vida que debería su iluminación a la intencionalidad de una protención, sino la vida originaria que no debe su revelación más que a ella misma. Desde ahora, desprovisto de toda fenomenicidad, el movimiento de la vida ya no es más que una fuerza ciega, una «pulsión» de la que no se sabe muy bien, como en el freudismo, si se trata de una noción psíquica o de un proceso biológico, es decir, material, a fin de cuentas físico-químico. Esta diferencia entre lo que es propiamente psíquico y lo puramente biológico tiende todavía a ocultarse para el pensamiento moderno, en la medida en que, aplastando lo primero contra lo segundo –lo psíquico contra lo biológico–, propone una explicación de la realidad humana que va a identificarla, como en el cognitivismo, con su potencial neuronal y genético. El tiempo de los médicos nazis no está lejos.

La intuición devastadora de Schopenhauer, que no reintroduce la vida en el pensamiento occidental a título de fundamento más que retirándole la fenomenicidad al mismo tiempo que la individualidad, y, por esta razón, no es sino un efecto tardío del supuesto griego que reserva la obra de la fenomenicidad, su «luz», a la exterioridad de un mundo. Está claro en este caso que todo lo que no debe aparecer en este mundo es ya presa del inconsciente. Sobre el contrapunto de este horizonte, conviene ponderar la identificación cristiana de la Verdad con la Vida. Llevada a su elucidación radical, esta identificación designa la auto-revelación de la Vida (= la Revelación de Dios) en la Ipseidad de un Sí originario como el modo fenomenológico de su cumplimiento. El concepto de una vida inconsciente, ciega, anónima, impersonal –biológica, química, física, material–, rechaza el hecho de que

semejante Ipseidad acontezca por principio en la venida a sí de la Vida, y lo marca *a priori* con el sello de lo absurdo[3].

Por tanto, la inmanencia de la Vida en todo viviente ya no significa la disolución de la realidad de este último, a una con la de su individualidad, cuando, en una interpretación fenomenológica tan decisiva como innovadora, el proceso inmanente de la Vida absoluta genera en sí la Ipseidad de un Sí originario como condición interna de su auto-revelación –como condición interna de su propia vida y, por ende, de toda vida concebible–. De suerte que a todo viviente pertenece un Sí, todo viviente se instaura a la manera de un «individuo». El hecho de que no sea nada por sí mismo –ni un viviente ni un individuo–, y de que sólo viva en ese proceso de auto-generación de la Vida, *he aquí lo que, lejos de retirarle la efectividad de una realidad singular, al contrario, se la confiere.* Dado a sí en la Ipseidad de la Vida absoluta, unido a sí y experimentándose a sí mismo en ella, en la experiencia de sí de esta vida absoluta y en la Ipseidad de su Sí originario, resulta él mismo generado como un Sí, como ese Sí singular que es para siempre.

Ser un Sí no es, ciertamente, otra cosa que esto: ser dado a sí sin que esta auto-donación dependa de él. *Dado que la auto-donación de la Vida absoluta en la que está dado a sí se cumple efectivamente en él, todo Sí resulta ser al mismo tiempo un Sí real.* Se experimenta a sí mismo en la certeza y la irreductibilidad de esta experiencia de sí que le une a sí mismo y hace de él este sí que es. Experimentándose a sí mismo, está en posesión de sí, se instala en él, reposa en sí mismo como sobre un suelo en el que puede apoyarse, por así decirlo, toma asiento en sí mismo. Habiéndose instalado en él, habita una Morada que, aunque no ha sido construida por las manos de hombres, no por ello es menos suya y que, de ahora en adelante, nadie le podrá arrebatar.

Sin embargo, como ha mostrado la problemática, la generación del Sí transcendental en la Vida absoluta es idénticamente la

3. Es necesario repetir que tal interpretación no es en absoluto la de la ciencia: depende de ideologías pseudo-filosóficas que no cesan de injertarse en ella por cuanto no llegan al «origen» (galileano) y, así, tampoco a una verdadera comprensión de la ciencia misma. Devuelta a la filosofía, la intuición de Galileo, que inaugura la ciencia moderna, es finalmente la de Descartes: ninguna determinación «subjetiva» pertenece a un proceso material en cuanto tal, el muro ya no es «blanco», no es «doloroso» o «perverso». En resumidas cuentas: ¿de cuántas tonterías no nos abstendríamos si nos pusiésemos a escuchar estas proposiciones elementales?

de una carne que le pertenece desde el principio. Y ello porque la auto-donación de la Vida en la que el Sí está dado a sí mismo toma su materia fenomenológica de un pathos cuya auto-impresividad no es otra que esta carne que le une a sí. En la carne, sin embargo, todo poder es dado, dado impresivamente a sí mismo, puesto en posesión de sí mismo y, así, en condiciones de ejercerse y de actuar. La inmanencia de la vida en todo viviente no sólo confiere a éste la determinación fenomenológica originaria y esencial de ser un Sí carnal; hace de él un «yo puedo» efectivo y real. Este «yo puedo» que puede ponerse en práctica y moverse a sí mismo en sí, que habita cada uno de los poderes de nuestra carne, haciendo a su vez de éste un poder real, capaz de ejercerse cuando y tan a menudo como quiera: libre. Pues la libertad no es una «liberación», quién sabe qué deriva subjetiva de nuestros pensamientos, de nuestras imágenes o de nuestros fantasmas, al antojo de fuerzas desconocidas, de nuestros deseos o de nuestras pulsiones inconscientes; y mucho menos, no es una liberación del individuo respecto a su ser propio, una disolución de toda realidad singular que sólo puede conducir a la nada. La libertad es un poder, este poder siempre en posesión de sí que dispone por ello de sí; este poder permanente, irrefutable, irreducible, invencible, del que da testimonio nuestra corporeidad originaria en cada uno de sus actos o sus movimientos, desde el más humilde y el más elemental, hasta el más complejo y el más difícil.

La carne no miente. Por tanto, esto no quiere decir solamente que cada una de las impresiones es «verdadera» al experimentarse tal como es. Que la carne no miente, *no se miente jamás a sí misma*, significa además, en lo que atañe a cada uno de sus poderes, que es real, verdadero y verídico, que se ejerce a partir de sí mismo, a partir de un Poder original que habita en él y lo da constantemente a sí mismo, de modo que se ejerce cuando quiere y tan a menudo como quiere, que es libre, en efecto. Por lo tanto, el hecho de que se experimente a sí mismo en su acción mientras ésta se desarrolla, igual que un dolor se experimenta en su dolor, a la manera de una *cogitatio,* no lo es todo. Al mismo tiempo que su acción, él experimenta ésta *como estando en su poder, se experimenta a sí mismo como ese poder radical, indiscutible, absoluto en cierta manera, capaz no sólo de cumplirla, sino de poder cumplirla y, así, poder cumplirla siempre de nuevo.*

La libertad no es una afirmación metafísica, especulativa, siempre discutible y siempre discutida –hoy más que nunca por

la ciencia, decimos–. La libertad tiene una significación fenomenológica, es el sentimiento de un poder en ejercicio que se experimenta a sí mismo en éste y, en calidad de tal, irrefutable. Desde el punto de vista fenomenológico, sin embargo, semejante definición no basta. Siempre se puede pretender que la experiencia subjetiva de la libertad no es más que la inconsciencia objetiva de un determinismo. Pero la libertad no se reduce en absoluto al darse fáctico de un movimiento en su desarrollo –aunque sea entendido en su donación patética y, de este modo, como un sentimiento–. *La libertad es el sentimiento del Sí de poder poner en práctica él mismo cada uno de los poderes que pertenecen a su carne.* Ahora bien, ese poder originario que habita y hace posible todo poder concreto no es adventicio, separable él mismo idealmente del Sí: *pertenece a la manera que tiene el Sí de venir a su propia carne, está generado en esta venida a una con ellos, les es consustancial.* Un «yo puedo» consustancial a ese Sí carnal y viviente, instalado en su propio poder, libre por ello de desplegarlo a partir de sí –tan incuestionable en su poder y en su libertad como ese Sí y esa carne a los que pertenece–.

«Si conocieses el don de Dios»: la donación de la Vida al viviente en calidad de donación de su Sí, de su carne y de su poder, no es una pseudo-donación, la donación de un presunto Sí, de una apariencia de carne, de un poder ilusorio. La palabra reiterada que ha determinado al judaísmo y que encuentra su cumplimiento en el cristianismo –«Dios ha creado al hombre a su imagen»–, recibe una explicitación radical en la fenomenología de la vida. Pues aquí se ve bien, por primera vez, lo que quiere decir «crear» cuando no se trata del mundo, sino del hombre y de su vida. Crear no significa entonces poner fuera de sí una entidad externa, que goza por ello de una existencia separada y como tal autónoma. Desembarazado de las ideas de exterioridad, de exteriorización, de objetivación –de mundo–, el concepto de creación significa ahora generación, generación en la auto-generación de la Vida absoluta de aquel que no viene a sí más que en su venida a ella, y porque ésta no deja de venir él. La libertad, la autonomía, el movimiento, el ser, la potencia, la ipseidad, la singularidad, la carne, no es la exterioridad quien los da, sino la inmanencia en sí de la Vida. Con el concepto cristiano de inmanencia como inmanencia de la Vida en cada viviente, toda forma de panteísmo está herida de muerte.

§ 36 *El olvido de la vida y su recuerdo en el pathos de la praxis cotidiana.*

Si, del mismo modo que nuestro Sí y su carne, el «yo puedo» sólo está dado a sí mismo en la auto-donación de la vida absoluta, entonces nuestra cuestión vuelve a la actualidad: ¿cómo puede olvidar esta donación originaria aquel a quien, al ponerle en posesión de sí mismo, le da la capacidad de desplegarse libremente a partir de sí, haciendo de él un poder verdadero que toma de sí mismo su propio poder –un poder poder–? Pero es precisamente porque la donación de la vida es real y efectiva, porque la vida se da totalmente y de modo exclusivo, *porque su don es la auto-donación en la que todo poder se recibe a sí mismo y se halla desde entonces investido de sí mismo,* por lo que el «yo puedo» ha llegado a olvidar ese don, el más original de la vida. Aquí se cumple *fenomenológicamente* la inversión de la que hemos hablado, la inversión de la impotencia en potencia: el hecho de que el no-poder de todo poder con respecto a sí mismo se convierte en la prueba constante e irrefutable de su libre ejercicio.

El rasgo más destacable de toda nuestra vida práctica consiste en actuar en todas las circunstancias con esta facilidad, con una libertad tan grande que no presta ninguna atención a la condición transcendental de las múltiples acciones que no deja de cumplir espontáneamente. Y ello, en efecto, porque éstas no le plantean ningún problema. Así, me levanto y camino, tomo un objeto, dirijo la mirada hacia un ruido inesperado, respiro el aire de la mañana, voy a trabajar, a comer, ejecuto multitud de gestos extremadamente precisos, adaptados y eficaces, sin pensar en ello. Entonces, cuando nos representamos una actividad, la más banal y la más cotidiana, refiriéndola al cuerpo objetivo, es a éste a quien se atribuyen todos esos movimientos y desplazamientos diversos considerados en lo sucesivo como suyos. Esta suerte de penumbra en la que se hallan, hasta cuando aparecen en la luz del mundo, se identifica con el carácter inconsciente de los procesos fisiológicos, biológicos y, a fin de cuentas, materiales que se producen en los órganos. Esta actividad multiforme es en adelante la suya, y su facilidad, su perfección instintiva, el silencio de su cumplimiento, es lo que se denomina salud –o sea, «el silencio de los órganos»–. La salud es olvidadiza, tan olvidadiza como la vida.

Cuando interviene en la problemática un concepto tan decisivo como el olvido, quien quiera obtener una elucidación radical[4] del mismo tiene que relacionarlo con ciertas categorías fenomenológicas fundamentales. *Por consiguiente, el olvido tiene que ser comprendido a partir de la duplicidad del aparecer.* En el plano del pensamiento, el olvido consiste precisamente en no pensar ya en una cosa, que, de este modo, resulta «olvidada». Ésta se convierte entonces en un recuerdo inconsciente. Al comienzo, a pesar de los múltiples obstáculos, aquello en lo que ya no pensamos puede convertirse de nuevo en el objeto de un pensamiento actual: se produce entonces el «recuerdo del recuerdo». Todo pensamiento, toda representación en el sentido más general, lleva de este modo en sí la doble posibilidad del olvido y del recuerdo. ¡Qué contraste, sin embargo, entre estas dos posibilidades! Mientras la cuasi totalidad del contenido de nuestras representaciones permanece en el estado que se denomina inconsciente, sólo una parte ínfima de este contenido virtualmente infinito tiene lugar bajo la mirada de la conciencia, y la mayor parte de las veces en una zona marginal de ésta. En el caso más favorable, pero también menos frecuente, constituye el objeto de «un ver claro y distinto», mostrándose entonces «en sí misma y tal como es», «en la plena luz de la evidencia», según la concepción de la fenomenología husserliana que es también, como hemos visto, su *telos* metodológico.

Ahora bien, esta finitud –esta finitud extraordinaria y, a decir verdad, inverosímil que reduciría nuestra existencia a migajas de realidad, a fragmentos de ser discontinuos e insignificantes, mientras que la cuasi totalidad de éste se nos escaparía permanentemente–, sólo depende secundariamente del pensamiento. El medio fenomenológico en el que ésta se mueve, el horizonte transcendental ahondado extáticamente por el tiempo, estructurado y limitado por él, este hueco de luz es finito. Sólo una finitud semejante, fenomenológica en su principio, explica por qué la totalidad indeterminada del ente desborda por todas partes este lugar circunscrito y cerrado de la claridad del mundo, ese «cla-

4. Así hemos procedido constantemente, por ejemplo, a propósito del lenguaje y, de modo más general, a propósito del cuerpo y de la carne, que constituyen el tema de esta obra; con resultados que dejamos a la apreciación del propio lector, según el imperativo fenomenológico: refiriéndolos *a los fenómenos de su propia vida tal como le son dados en esta vida y por ella.*

ro» perdido en la oscuridad del bosque. De este modo, se opera la hendidura entre la precariedad de una presencia cada vez irrisoria, y la inmensidad de un olvido que hiere la cuasi-totalidad de lo que existe.

Referido a la vida, y ya no al aparecer del mundo, la significación del concepto de olvido cambia totalmente, hasta el extremo de que sería necesaria aquí una nueva terminología. La vida sólo puede ser llamada «olvido» respecto al pensamiento. Es «olvido» en la medida en que, no abriéndose ningún espacio en su inmanencia radical, no viniendo a romperla ninguna dehiscencia, no hay lugar en ella para ningún pensamiento. Desde entonces, todo lo que depende de éste ha desaparecido: no queda ningún olvido, es decir, precisamente ningún pensamiento que se aparta de su contenido para entregarlo a la condición de «recuerdo inconsciente». Ningún recuerdo de éste tampoco, al ser ese mismo recuerdo un acto de pensamiento. Ningún olvido, ningún recuerdo, ninguna memoria en el sentido de una facultad representativa, ninguna memoria del mundo que se apoye sobre su desvelamiento y lo suponga.

Al excluir de su realidad la posibilidad misma de una memoria y, de este modo, de una memoria que tenga que ver con ella, la vida escapa a ésta por principio. En el fondo, toda la problemática husserliana del método fenomenológico, largamente analizada en nuestra primera parte, afronta la cuestión de una posible memorización de la vida transcendental inicialmente perdida en su anonimato. Se trataba de saber cómo podía ser superado el olvido de la vida transcendental, que caracteriza la existencia natural orientada intencionalmente hacia el mundo y absorbida en sus objetos, en virtud de un acto de ese mismo pensamiento que le permitiese volver a encontrarse a sí misma en el complejo proceso, incesantemente recorrido, de la reducción fenomenológica.

Entendemos mejor ahora el fracaso del método y la aporía que vanamente se esforzaba en evitar: uno y otra nos permiten entender qué significa el olvido cuando se refiere a la Vida. Dado que ésta se oculta a la mirada del pensamiento, no hay nada en ella, ni olvido –en el sentido de su abandono al *Shéol* de la no-fenomenicidad–, ni recuerdo capaz de devolverla a la existencia arrancándola a esa nada del inconsciente: ninguna memoria posible, en efecto. La Vida lo inunda todo de un Olvido radical que proviene de su esencia misma. Este olvido por tanto no es un es-

tado accidental o provisorio al que sucedería un eventual recuerdo –el retorno a la conciencia, en la luz bienaventurada del mundo, de un contenido extraviado por tiempo indeterminado en una especie de noche cósmica–. *Si la vida escapa a toda memoria aun cuando aquélla no nos abandona jamás,* es porque una memoria sin memoria nos ha unido a ella desde siempre y para siempre. Ella siempre ha cumplido su obra, siempre y ya nos ha colocado en nuestra condición de vivientes. Esta memoria inmemorial de la vida, que es la única que puede unirnos a la Vida, es la vida misma en su pathos: es nuestra carne.

Sólo a la luz de este presupuesto fenomenológico decisivo puede elucidarse la cuestión del olvido por parte del «yo puedo» de la Vida que le da su poder. Este olvido es obra del pensamiento, de ninguna manera del «yo puedo» mismo. Por eso aquél no cambia nada de la condición de éste, de su estatuto fenomenológico, del poder que obtiene por mor de dicho estatuto. El olvido por parte del pensamiento de la donación a sí en la que se edifica el «yo puedo», sólo muestra que el pensamiento es extraño a este último, que su ausencia en aquél, lejos de contrariar su despliegue y, de este modo, el de todos los poderes de nuestra carne, es la condición de los mismos. Ésta es la razón por la que toda nuestra vida práctica se efectúa con la soltura, facilidad y libertad que atribuimos a un «instinto» misterioso, o a un mecanismo de procesos fisiológicos inconscientes. Este «silencio de los órganos» no es más que un nombre de la inmanencia radical de la que el «yo puedo» saca su primer poder, ese poder poder que permite ponerse en marcha a cada uno de los poderes de nuestra carne, en sus movimientos más lentos o más rápidos, con la prontitud del relámpago.

Nos damos cuenta de que el silencio fenomenológico de nuestra praxis viva en su cumplimiento inmediato es irreducible al mutismo de las cosas porque, *al ser el silencio del pathos, es pesado de llevar.* Incluso cuando nuestra actividad cotidiana se vincula al placer, con la bienaventurada soltura que caracteriza habitualmente toda forma de espontaneidad, nunca puede ser descrita, sin embargo, a título de actividad, espontaneidad, libertad o «acto». Se trata en cada caso de un *sentimiento de la acción*, dado que toda acción humana lleva en ella, como su posibilidad más interna, un «yo puedo» dado pasivamente a sí en la auto-donación patética de la vida. Pero todavía sería una manera

superficial de interpretar el placer que a menudo nos procura el simple hecho de actuar como una modalidad del sentimiento entre otras posibles, tales como la pena o el sufrimiento. Dado que la acción de cualquier poder supone la del «yo puedo», entonces esta capacidad original de poder debe ponerse en práctica a partir de sí, afianzada en sí como sobre su propio suelo, debe arrancarse a esa pasividad radical en la que está dada en la auto-donación de la vida absoluta: *todo sentimiento de la acción es en realidad,* según la intuición inaudita de Maine de Biran, *un sentimiento de esfuerzo,* y ese esfuerzo no es precisamente una modalidad cualquiera de nuestra afectividad. En su pathos específico, el esfuerzo indica cómo, reconducida su capacidad original de actuar a su fuente, al lugar de su generación en la vida absoluta, el «yo puedo», dado patéticamente a sí en ésta, resulta capaz, en este pathos y por él, de desplegar libremente –él mismo, a partir de sí mismo, por su propia fuerza, a su costa en cierto modo– el poder y la fuerza con los que acaba de ser investido. Ese pathos originario que libera una fuerza y le concede la fuerza de ejercerse a partir de sí misma según su propia fuerza –más exactamente, la experiencia de una fuerza que se ejerce bajo estas condiciones y de este modo–, es el sentimiento del esfuerzo.

Por tanto, está claro que la afectividad de ese sentimiento ya no es la de una modalidad cualquiera de nuestra vida. Se edifica en la intersección de la Afectividad transcendental y la Fuerza, allí donde, uniéndola a ella misma, la primera confiere a la segunda esa capacidad de ponerse en marcha a partir de sí, lo que la transforma en una fuerza verdadera, inmanente a sí en esta Afectividad y por ella. Esta Afectividad transcendental que precede a todo sentimiento concebible es la de la vida. Antes de fundar la multiplicidad de nuestros sentimientos, de nuestras emociones, de nuestras sensaciones, se auto-afecta según las dos tonalidades fenomenológicas del sufrir y el gozar, en las cuales toda vida viene a sí. Es esta Afectividad, esta Afectividad originaria en sus tonalidades fenomenológicas fundamentales y ya no contingentes, la que genera en ella toda fuerza, comunicándole esas tonalidades puras en las cuales ella se revela inevitablemente como una fuerza sufriente o feliz, elevándose a partir de su sufrimiento en el esfuerzo en el que se despliega necesariamente, y sin el que ninguna fuerza se pone en movimiento.

Vemos entonces cómo la vida escapa del olvido en su praxis más elemental y cotidiana, en nuestros gestos más simples, habituales y humildes: porque ninguno de ellos es capaz de cumplirse sin recurrir al «yo puedo», igual que éste, por otra parte, sólo es capaz de comenzar en las tonalidades fenomenológicas originarias del sufrir y el gozar, en las que es puesto en posesión de sí en el pathos de la Vida absoluta.

Por tanto, consideremos esta actividad cotidiana de los hombres tal como se hace habitualmente: en el mundo y a su luz. Entonces se nos descubre el inmenso dominio de la actividad social, de la «praxis social», dominio que no es sino el contenido de la sociedad –su contenido económico–. Precisamente porque se muestra en el mundo, se encuentra interpretado desde el principio como un contenido objetivo compuesto por una pluralidad de «objetos económicos», cuyas propiedades y leyes intentamos interpretar con la ayuda de parámetros más o menos arbitrarios. Pero no podemos evitar que todos esos «objetos» remitan, a pesar de su objetividad o de su idealidad, al trabajo de los hombres, el cual, según la afirmación de Marx ya citada, es un «trabajo real, subjetivo, individual y vivo» –ese «yo puedo» carnal que se esfuerza y sufre, cuya voz no puede ahogar ninguna teoría, ninguna ideología, ningún pensamiento–. *Por tanto, en su praxis cotidiana, la vida no le pide al pensamiento que supere su olvido: de eso se encarga ella misma en su propio pathos.*

Por otra parte, éste no sólo reviste la expresión del sufrimiento o la tristeza, como a través de los grandes fenómenos sociales, es decir, individuales, del hambre, la miseria, la explotación cínica del trabajo, la angustia humana bajo todas sus formas. Quien se esfuerza en elevarse a la posibilidad transcendental de toda acción, en lugar de atenerse ingenuamente a su mera efectuación –o más ingenuamente todavía, al comportamiento objetivo bajo cuyo aspecto se muestra en el mundo–, tiene que analizar precisamente esta posibilidad transcendental, el poder poder del «yo puedo» carnal. Llevar a cabo un movimiento cualquiera, tal como hacemos constantemente en la existencia cotidiana, *teniendo el sentimiento de que lo puedo llevar a cabo*, resulta más bien tranquilizador. Ésta es sin duda la fuente del placer que, según Aristóteles, acompaña al acto. Sin embargo, a esta capacidad de poder inherente a todo poder está vinculada otra tonalidad, quizás tan esencial a la vida como el sufrir y el gozar de su auto-revelación, y susceptible como ellos de arrancarla del olvido: la angustia.

§ 37 *El olvido de la vida y su recuerdo patético en la angustia.*

El genio de Kierkegaard consiste en haber vinculado desde el principio el concepto de angustia[5] al de posibilidad o poder. Mediante esta conexión, no sólo se sitúa en el centro de la reflexión filosófica una tonalidad afectiva fundamental –igual que las del Sufrir o el Gozar, o incluso, para permanecer en el marco de la problemática kierkegaardiana, la de la Desesperación–. Al mismo tiempo, es el pathos en general el que recibe en aquélla un lugar que todavía no había ocupado nunca. Sin embargo, esta prelación que se le reconoce a la Afectividad no la aísla en modo alguno.

Vinculada al poder, la Afectividad resulta interpretada como el principio de la acción, de suerte que ésta sólo puede ser comprendida en su motivación real, que es precisamente una motivación afectiva. Más aún, la Afectividad no sólo proporciona a la acción su verdadera motivación, sino que constituye propiamente su esencia, y ello porque constituye la esencia de la realidad misma. Vinculando angustia y posibilidad, Kierkegaard nos invita a poner a prueba nuestra propia tesis, según la cual la Afectividad transcendental constituye la posibilidad interna de toda fuerza concebible, de todo poder, pues sólo en ella es puesto éste en posesión de sí, deviniendo así una verdadera fuerza.

En consecuencia, conviene aclarar esta relación entre angustia y posibilidad. No nos sorprenderá que sea en primer lugar por el pensamiento y a la luz de sus concepciones. Para el pensamiento, la posibilidad está referida sin duda a la acción, pero la precede, pertenece de algún modo en primer lugar al pensamiento mismo. El pensamiento pro-yecta la acción delante de sí, la dis-pone ante su mirada precisamente bajo la doble forma de un proyecto, el cual se ofrece al mismo tiempo bajo el aspecto de un comportamiento objetivo potencial. Éste es entonces objeto de una reflexión que fija su meta y evalúa los medios. Brevemente, se trata de una *representación de la acción,* de tal manera que esta representación previa, y también el comportamiento que se supone que la va a realizar, obe-

5. S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, trad. fr. K. Ferlov y J. Gateau, Gallimard, París 1935. [*N. de los T.*: Existe trad. española: *El concepto de la angustia*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Guadarrama, Madrid 1965 / Orbis, Barcelona 1984.]

decen ambos a las leyes de la representación, es decir, a fin de cuentas, a las estructuras fenomenológicas constitutivas del aparecer del mundo. Nos encontramos en presencia de algunas cuestiones como éstas: ¿cómo cumplir esta tarea?, ¿de qué útiles servirse?, ¿en qué lugar ponerlas en práctica?, ¿cuánto tiempo?, etc. Así, para este pensamiento pre-visor y calculador, lo posible depende constantemente de su dominio y competencia: es el pensamiento, proyectándose hacia lo posible, el que lo hace surgir, al igual que es él quien responde a las preguntas que suscita su presentación objetiva, ya se trate de «realizarlo» o, eventualmente, de apartarlo.

Pero he aquí otra clase de acción. Un hombre que ha ido con unos compañeros a una escalada subestimando su dificultad, embargado por el vértigo, se inmoviliza sobre la cresta que separa dos abismos. La posibilidad de una caída le paraliza, la angustia le invade. ¿Dónde radica esta posibilidad, a sus lados, en el fondo del abismo hacia el cual se siente atraído irresistiblemente y del cual se esfuerza en apartarse? ¿Dónde la angustia que le oprime? ¿En qué consisten una y otra? Otro hombre –¿o bien es el mismo?– espera en el andén del metro. El tren llega, una angustia similar le invade. A costa de un intenso esfuerzo se sustrae a la posibilidad paralizadora que se ahonda delante de él, se refugia en un asiento de la estación y se aferra a él cerrando los ojos. Son seres «psicológicamente frágiles».

He aquí otros dos más normales. Él ha salido del salón de baile a un gran balcón contiguo a contemplar la noche. Más tarde llega una de sus compañeras de baile y, como él, coloca la mano sobre la barandilla. ¿Han querido huir del calor agobiante de la sala, del martilleo de la música, de toda esa agitación? ¿O bien, ellos también, de aquella angustia? Ésta se ha reunido con ellos en el balcón y ya no les suelta.

La intuición decisiva de Kierkegaard, que hace de él, igual que Descartes o Maine de Biran, el inventor de una fenomenología radical, consistió en obstruir de un golpe todas las circunstancias objetivas en las que se extravían nuestras explicaciones. La eliminación inicial de toda objetividad, su reducción para nada parcial sino completa, la opera Kierkegaard comenzando su análisis de la angustia por el de la inocencia. Pues, dice él, «inocencia es ignorancia»[6]. Ignorancia total que no sólo ataca el conocimiento

6. S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, 61.

de las circunstancias externas. Éstas, sin embargo, no por ello desaparecen: sólo que en adelante no cuentan para nada.

Observemos de paso que es esta puesta a distancia de las condiciones objetivas en las que se produce la angustia, la que suscita en el §5 la distinción decisiva que se ha vuelto famosa entre la angustia y el temor, con el que la primera era a menudo confundida. El temor, todos los sentimientos similares, remiten a un hecho preciso, a una amenaza cuya proximidad o, al menos, cuya probabilidad son perceptibles. Dado que es en sí misma ignorancia, manteniéndose en una unidad inmediata consigo misma, y como absorbida en esta inmediatez, no es sólo frente a ese mundo de causas y efectos sino más bien respecto a la ética y a sus determinaciones fundamentales, al bien y al mal, donde la inocencia se halla privada de discernimiento. Por eso Kierkegaard dice que Adán, al hallarse todavía en ese estado de inocencia cuando se le dirige la prohibición, no entiende nada de ésta.

Desde Adán, ciertamente han sucedido muchas cosas; ya no es precisamente la inocencia la que reina en nuestras sociedades. Cualesquiera que sean los motivos por los cuales el hombre y la mujer de los que hablamos se encuentran en el balcón, ni uno ni otro los ignora en absoluto. Han «salido» los dos. Como la joven del *Bel Été* de Pavese, que también salió a la calle simplemente a tomar el aire, a caminar y a relajarse. En cuanto a ellos, saben sin duda un poco más sobre este encuentro. Si éste se ha producido porque en el fondo estaba siendo más o menos buscado, obedece más bien al funcionamiento ordinario de los asuntos y de las intrigas humanas que a una feliz coincidencia.

¿Y qué puede suceder ahora? Pendiente lo *posible*, ¿no es el pensamiento el que hace la ponderación? ¿Quién evalúa de un vistazo el espacio realmente estrecho que separa las manos, una al lado de la otra sobre la barandilla? Lo que puede suceder, en lo que piensan uno y otro, es que, desplazando ligeramente la mano, el hombre la ponga sobre la de la joven. ¿Retirará ella la suya? ¿Se contentará con «anonadarla», a la manera de una heroína sartreana, haciendo como si esa mano no fuese nada, no sintiera nada, no fuese la suya –dejando abierta la vía que conduce al gran juego del placer, al juego de lo posible–?

Sin embargo, lo posible que conduce ese juego impropiamente denominado del amor no se identifica en absoluto con un conteni-

do desplegado ante la mirada del pensamiento y que no escapa seguramente a los protagonistas de una aventura pre-programada.

Éste es el sentido de la reducción de la objetividad operada por Kierkegaard, cuando hace de la inocencia el preámbulo del análisis de la angustia: *situar lo posible, que va a ser colocado en el principio de ésta, no ya en el campo del pensamiento, sino en la inmanencia radical de la vida, inmanencia de la cual la inocencia nos proporciona un pathos ejemplar.* Antes de medir la importancia de semejante desplazamiento para la compresión de lo posible propio de la angustia, se impone una observación relativa al estatuto de la inocencia en la problemática kierkegaardiana.

La inocencia es un estado al que ninguna existencia humana escapa, precisamente porque su pathos reviste una significación ejemplar, es decir, universal: «cómo ha entrado el pecado en el mundo –dice Kierkegaard en una proposición muy grave–, ninguno de nosotros lo comprende nunca más que por sí mismo»[7]. Sin embargo, el pecado se caracteriza en primer lugar por la pérdida de la inocencia. Hay que interpretar, por tanto, que cada uno aprende por sí mismo cómo ha perdido la inocencia. Antes de haberse perdido, ciertamente, la inocencia no sabe nada de sí misma. Sólo cuando se pierde toma conciencia de lo que era. Nosotros, fenomenólogos de la vida, comprendemos inmediatamente cómo deben ser interpretadas tales proposiciones. Cuando decimos que la inocencia no sabe nada de sí misma antes del pecado, el saber del que se halla privada es el del pensamiento. La inocencia no *se percibe en calidad de inocencia.* El saber de la inocencia, que ésta no adquiere más que cuando lo pierde, es el de una impresión que se ha deslizado en el pasado, cuya realidad ha sido destruida, reducida a una irrealidad noemática. Pero la inocencia en sí misma no tiene nada de irreal ni de inconsciente, sólo es designada de esta manera por el pensamiento que cree abandonado a la nada, perdido, en efecto, todo aquello que escapa a su representación actual. Escapada del saber del pensamiento, la inocencia no cesa en realidad de experimentarse a sí en su propio pathos. *Por otra parte, sólo de esta manera, dado en su inmediatez patética, sin preocuparse de ver ni de ser visto, es posible algo como la inocencia.*

Esta inocencia absorbida en sí, que ninguna mirada perturba, es por ejemplo la de la carne –más aún: *es lo que hace de ésta una*

7. *Ibid.*, 75.

carne–. Toda carne es inocente. Así es como, decíamos, los gestos cotidianos en los que se despliegan espontáneamente sus poderes sin que ella les preste atención, se desarrollan con tal facilidad que la representación común los toma torpemente por actos «instintivos», ciegos, semejantes a procesos inertes. En su inmediatez, la inocencia parece olvidarse de sí misma, precisamente igual que la carne. Sin embargo, basta que el rasgo más constante de la praxis se haga sentir en nosotros –el esfuerzo, el sentimiento del esfuerzo, lo que tiene de penoso, todos los grados en los que se intensifica hasta volverse insoportable– para que cese la ilusión.

La fenomenología de la carne descansa sobre la distinción esencial que ha establecido entre, por una parte, los poderes fácticos en los que la vida cotidiana expresa el desarrollo espontáneo (ver, entender, moverse) y, por otra parte, la posibilidad transcendental de ponerlos en práctica en un «yo puedo» capaz de ejercitarse a partir de sí –esta posibilidad de poder idéntica a nuestra libertad–. La intuición fulgurante de Kierkegaard *es esta posibilidad radical de poder que se nos revela brutalmente en la angustia*: «La angustiosa posibilidad de poder»[8].

Dado que esta posibilidad abisal soporta cada uno de los poderes básicos de nuestra carne, cada secuencia de nuestra actividad más cotidiana, el acto más ingenuo, el placer vinculado a este último, no es tan sencillo como la facilidad de su desarrollo permitiría pensar. *Por muy inocente que sea la inocencia, habita en ella una angustia secreta.* Que sea inocente porque es ignorante y no sabe nada del mundo, que la angustia unida a la posibilidad de poder sea, según otra decisiva palabra de Kierkegaard, una angustia ante «nada», no aleja de ella ni la presencia en ella de esta posibilidad de poder, ni la angustia en la que se experimenta, más bien al contrario. Al no saber nada de lo que puede, la posibilidad de poder se exacerba, la angustia penetra la inocencia por completo. Le confiere el pathos que le es propio, esa mezcla de atracción y repulsión frente a lo desconocido, ese estado inestable en virtud del cual, no siendo culpable porque todavía no ha hecho nada y no sabe nada de lo que puede hacer –nada del bien ni del mal–, se encuentra ya invadida por la posibilidad de hacerlo, sometida a ella, sumergida por la angustia de esta «libertad vertiginosa».

8. *Ibid.*, 66.

Angustia secreta, decimos, porque se sustrae a la mirada –porque el secreto es el domino del pathos–. Alejado del mundo, en esta especie de incógnito que le es consustancial, el sentimiento se experimenta más fuertemente y aumenta por sí mismo, crece. Entregada a sí misma, la posibilidad de poder se angustia respecto a sí misma. La inocencia había experimentado primero su angustia como un sentimiento nuevo, una búsqueda de aventura, con cierta complacencia, como hacen los niños. Porque, dice Kierkegaard, «la angustia pertenece tan esencialmente al niño que no quiere prescindir de ella; aun cuando le inquieta, sin embargo le encanta por su dulce inquietud».

Hay un placer de la angustia pero, en ese mismo placer, la angustia experimenta a la vez la ley del pathos y el vértigo de la libertad. Carga consigo misma, se doblega bajo su propio peso, hasta el punto de no poder soportarse. Huir de sí misma, desembarazarse de sí, eso es ahora lo que ahí proyecta, en el centro de su angustia que arde en ella a la manera de un fuego devorador. Huir de ella misma, desembarazarse de sí, es también lo que, en el corazón de este fuego, ya no puede hacer. La imposibilidad de desembarazarse de sí se exaspera en el momento en que la posibilidad de poder viene a chocar en ella contra el no-poder más antiguo que ella, que la da a sí misma, contra esta impotencia que hemos mostrado que es la fuente de su potencia. Entonces, llevada a su paroxismo, la angustia aumenta vertiginosamente: cuando, al querer huir de sí misma, y al tropezar en ella con la imposibilidad de hacerlo, acorralada en sí, la posibilidad de poder resulta rechazada hacia sí misma, *es decir, al mismo tiempo, hacia el poder que ella hace posible.* Entonces se lanza en él, como hacia la única salida, la única posibilidad que le queda, y pasa al acto.

Este extraño proceso de la angustia que se desarrolla en el corazón de la acción humana –que la diferencia para siempre de todo proceso material, y basta para hacer absurda su confusión–, es el que se ha cumplido en la cresta vertiginosa de la montaña, en el andén de la estación, en el balcón de nuestros bailarines. Se objetará que, al haber perdido su inocencia, sin duda estos últimos no han pasado por las inquietudes que describimos. Sólo han venido a buscar el placer de una salida, un encuentro, una aventura. *¿Y si ese placer era el de la angustia* –de aquello que, en nuestro mundo, que se ha vuelto desértico por su anonimato, era lo único que

podía interrumpir el insoportable aburrimiento–, *el de devolver el Sí a sí mismo*? Pues la angustia no es más que la expresión paroxística de la esencia del Sí, del pathos en el que, unido a sí y convertido de este modo en el Sí que es, se halla investido para siempre de esa posibilidad de poder que es su libertad infinita.

Kierkegaard no ha desconocido en absoluto la evolución de las sociedades; ha presentado una concepción poderosamente original de la historia como historia de las generaciones y, al mismo tiempo, de la relación del individuo con esta historia. De generación en generación, y como consecuencia de su repetición indefinida, la angustia se presta a una acumulación cuantitativa (la «angustia objetiva»), produciendo así un agravamiento de las condiciones en las que el pecado se hace posible. Entre esas condiciones y el pecado mismo, no puede ser descrito o analizado ningún «pasaje»; porque no lo hay, en efecto, sino sólo un «salto», la posición absoluta de una «cualidad» nueva, irreducible a toda condición y, por consiguiente, a toda explicación. Este salto es el pecado, el acto mismo. De donde se sigue esta proposición decisiva, ya citada, según la cual «el pecado se supone a sí mismo»[9]. El acto procede así de una libertad radical, que le es conferida al individuo en el proceso mismo de su generación en la Vida absoluta en calidad de Sí transcendental, al que le es consustancial, de este modo, su libertad.

Esta es la razón de que cada generación (en el sentido de una generación natural y ya no transcendental, en el sentido de la historia), se halle en presencia de la misma tarea, de que cada individuo recomience la historia del mundo, es decir, la de Adán.

Cada una de la determinaciones fenomenológicas constitutivas del Sí transcendental le pertenecen, y no podrían ser disociadas de él. En su balcón, nuestros bailarines también han conocido la inocencia y también la han perdido. La edad a la que un individuo pierde la inocencia depende sólo del grado de corrupción de la sociedad a la que pertenece. La angustia, tampoco ella, no se deja olvidar. En su balcón, nuestros dos bailarines, que han perdido la inocencia, no están por ello exentos de la angustia. Tal vez están allí para encontrarla.

En las sociedades más depravadas, cuando son abolidas todas las reglas de la moral, todos los «tabúes», cuando las distintas

9. *Ibid.*, respectivamente, 62, 90, 63, 47.

formas de perversión son acogidas con inmenso favor, suministrando a fin de cuentas, en medio del escepticismo o el cinismo generalizados, el único tema susceptible de despertar un resto de interés, la angustia ha desaparecido en tan escasa medida que es ella quien toma los mandos. Se anuncia a través de dos series de fenómenos de apariencia contradictoria. Por una parte, una reducción sistemática a la objetividad por medio de las ciencias objetivas, de las técnicas que éstas proponen, de las interpretaciones que imponen (por ejemplo, la reducción de la carne al cuerpo, de nuestra vida transcendental a procesos materiales, etc.); objetividad de la que inconscientemente se espera que disminuya u oculte todo lo que el hombre tiene de propiamente humano, especialmente la angustia, los fenómenos que están vinculados a ella, la muerte por ejemplo. A lo que simétricamente corresponde, por otra parte, la fabricación sistemática de objetos, de condiciones, de conductas susceptibles de producirla –de producir la violencia, la indignidad, la infamia, la ignominia bajo todas sus formas, hasta esa clase de prostitución que podríamos denominar artificial, en la medida en que ya no se trata de prostituirse por dinero, sino por el placer de prostituirse–, por la angustia que procura todo tipo de envilecimiento. Si la angustia atestigua en el hombre que él es ese Sí transcendental incapaz como tal de desembarazarse de sí, ¿cómo desembarazarse de ella en efecto?

El lector del extraordinario ensayo de Kierkegaard –del que bastan unas pocas líneas para derrotar todo el hegelianismo y, más allá de éste, secciones enteras del pensamiento objetivista moderno– no puede disimular su sorpresa. A partir del § 5 se expone otra «explicación» totalmente distinta de la angustia, que ya no refiere ésta a la estructura fenomenológica interna del Sí transcendental: de pronto, parece provenir del mundo.

§ 38 *La duplicidad del aparecer y el aumento de la angustia.*

Inmediatamente después de la puesta entre paréntesis de toda exterioridad y de todo conocimiento de objeto en la reducción a la inocencia y a su ignorancia que precede al análisis de la an-

gustia, ahora le toca a esta exterioridad hacer nacer en nosotros la angustia. Es el momento en que ésta es puesta en relación con una definición del hombre en cuanto «síntesis de alma y cuerpo». Que el cuerpo de que aquí se trata sea el cuerpo externo de la tradición en su oposición al alma, oposición que consiste en esta misma exterioridad, lo vemos en el hecho de que esta síntesis sea llamada «inimaginable». En otras palabras, la síntesis de alma y cuerpo es, como la designará posteriormente Kierkegaard, una «paradoja» a situar en el mismo plano que la relación del tiempo y la eternidad, y que propone, como ésta, una concepción enigmática de la condición humana.

No obstante, en la medida en que la angustia surge de la síntesis de alma y cuerpo, esta síntesis, por inimaginable y paradójica que sea, debe ser posible. Kierkegaard confía esta posibilidad a un tercero en el que ambos elementos se unen, y «ese tercero es el espíritu». En semejante situación, que pretende que el espíritu, síntesis de dos términos irreconciliables, sea él mismo la paradoja, *El Concepto de la angustia* construye una dialéctica según la cual ninguno de los términos puede subsistir en su estado –ni el cuerpo como mero cuerpo, como animalidad brutal, ni el espíritu descansar y permanecer en sí («estar en paz consigo mismo», «captarse») mientras «tiene su yo fuera de sí», a causa de su relación paradójica con un cuerpo externo que es el suyo–. Esta relación equívoca del hombre con el espíritu, o del espíritu consigo mismo, se encuentra en el corazón de la angustia[10].

La esencia fenomenológica de esta «síntesis de alma y cuerpo» cuya posibilidad es el «espíritu» –interpretada aquí por Kierkegaard en un sistema de pensamiento todavía clásico, pues es el del dualismo moderno atribuido a Descartes–, la reconocemos fácilmente: *es la duplicidad del aparecer.* De acuerdo con ésta, el alma, es decir, también nuestra carne viva –el conjunto de nuestras impresiones, de las realizaciones de nuestros sentidos y de nuestros diversos poderes–, se percibe desde el exterior bajo el aspecto de un cuerpo objetivo cuyas configuraciones, cuyas partes, cuyos miembros y órganos, sus múltiples particularidades, *al no tener nada en común con lo que experimenta originariamente, no pueden aparecérsele sino como determinaciones incomprensibles y, para decirlo todo, absurdas.*

10. *Ibid.*, 64-65.

Se descubre aquí una primera forma de contingencia que proviene de que ese cuerpo objetivo, con su organización y sus estructuras a su vez objetivas, es objeto de una confirmación empírica sin que ninguna explicación verdaderamente racional sea capaz de dar cuenta de ella. En efecto, en presencia de una diversidad de órganos extraños, podemos esforzarnos en atenuar su carácter insólito alegando una diversidad respectiva de «funciones», de las que cada uno de ellos aparecerá como un modo de realización –y quizás, un modo de realización particularmente ingenioso o adecuado–. Al proceder así, sin embargo, no hacemos sino retrasar el problema. La textura admirable de un pulmón hace ciertamente posible la respiración, pero ¿por qué hace falta que exista algo como la respiración[11]? ¿Por qué es necesaria ésta para un organismo vivo en tales condiciones? Empero, la respuesta de la ciencia (respuesta programática) *no es más que la formulación de la cuestión kierkegaardiana: ¿por qué hace falta que el espíritu esté unido a un cuerpo de esta naturaleza –en general, a un cuerpo–?*

Veámoslo: el aspecto singular de nuestro cuerpo objetivo, con sus caracteres también singulares, no hace de él una realidad contingente. No es absurdo porque la ciencia sea, a fin de cuentas, incapaz de explicarlo: sólo lo es a los ojos del espíritu en la medida en que, entre lo que ese cuerpo es en sí mismo, por una parte, con sus funciones –la nutrición, la excreción, etc.– y su destino –su laboriosa formación, su madurez fugitiva, su inevitable declive–, y lo que el espíritu es en sí mismo, por otra, –ya se trate de su visión inteligible de las verdades eternas, o de la alegría de experimentarse a sí mismo y vivir–, hay un abismo que ese espíritu mismo no ha podido franquear jamás. Con todo, ese abismo, ese lugar de una heterogeneidad radical, ese vínculo de elementos «inimaginables», es precisamente lo que lo define, a él que no es otra cosa que un vínculo semejante, una «síntesis de alma y cuerpo». Por tanto, el espíritu no se angustia ante ese sistema objetivo inverosímil, con sus funciones tan poco gratas, con sus montones de moléculas o de procesos cuánticos ciegos, sino de ser eso[12].

Si queremos medir la violencia de esta angustia que depende de un nuevo tipo de explicación, debemos considerar con más

11. «Murió, dirá Giraudoux de uno de sus héroes, porque le aburría respirar».

12. En la extraordinaria novela *La Metamorfosis*, Kafka ha expuesto con gran rigor y muy conscientemente la paradoja kierkegaardiana de la angustia.

atención el contenido objetivo en presencia del cual ésta se produce. Por una parte, las propiedades del cuerpo objetivo, bajo cuyo aspecto se nos muestra nuestra carne invisible, son homogéneas entre sí: precisamente, son todas propiedades objetivas. Se mantienen todas ahí bajo una mirada posible (la nuestra, o la de un tercero si se trata de partes de nuestro cuerpo que no podemos ver inmediatamente). Entre esas propiedades, a pesar de su estatuto fenomenológico común, se desvela una diferencia más que sorprendente para quien hace por primera vez el descubrimiento de sí mismo: se trata de un cuerpo de hombre o de mujer. Es significativo el hecho de que, sea cual sea el momento en que tiene lugar semejante descubrimiento, ese momento es el de la angustia. El espíritu no se percibe tan sólo bajo el aspecto de un cuerpo objetivo con sus determinaciones, a las cuales únicamente la costumbre nos permite acostumbrarnos, sino he aquí que una de ellas parece más incomprensible y contingente que todas las demás: la determinación sexual, que, sin embargo, lo marca en el fondo de su ser, al mismo tiempo que lo diferencia radicalmente al insertarlo en una categoría específica de individuos, machos o hembras, al definirlo por una función –la de «generador» o la de «madre», eventualmente la de «madre de alquiler»– con la que no tiene, en cuanto espíritu, nada que ver. Se trata de una nueva intuición fulgurante de Kierkegaard: «*Lo sexual expresa esa monstruosa contradicción que es el espíritu inmortal determinado como* genus»[13].

«Intuición» no quiere decir aquí comprensión, evidencia –evidencia sensible o intelectual–. Aunque lo sexual nos es dado en un ver, no es de él, sino de la enorme contradicción que expresa, de lo que se trata. Y esta contradicción no nos es dada en un «ver», ni tampoco en nuestro «espíritu» en el sentido en el habitualmente se entiende: *su revelación acontece en el pathos de la vida, y es la angustia.* Tal es el segundo principio explicativo de la angustia, que la enraíza, no ya en la vertiginosa capacidad de poder propia del Sí, sino en la relación paradójica de los dos modos de aparecer.

Al situar el vínculo, la relación, la «síntesis», en el pathos cuyo modo de cumplimiento es aquí la angustia, Kierkegaard se encuentra en posesión de una dialéctica hasta entonces desconoci-

13. S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, 102, subrayado por nosotros.

da, una dialéctica patética cuyas implicaciones, tan sorprendentes como innovadoras, desarrolla espontáneamente[14].

La primera consiste en interpretar la situación respectiva de los términos irreconciliables puestos en relación en el «espíritu», no como un pasaje del primero al segundo, sino como un incremento simultáneo y vertiginoso de los dos elementos presentes. Incremento que no es otra cosa que el de su relación antagónica en el «espíritu», o sea, el incremento cualitativo de la angustia misma.

Sigamos esta especie de «historia» que no se desarrolla en el mundo sino que adviene como una modificación cualitativa del pathos mismo, para desembocar en el «salto» al pecado. Puesto que el descubrimiento del propio cuerpo en calidad de cuerpo objetivo, y más aún, en calidad de cuerpo objetivo marcado por la diferencia sexual, resulta ser idénticamente una disposición afectiva, la pertenencia de este cuerpo al espíritu se experimenta en el punto de partida bajo la forma de angustia. Como hemos visto, en el estadio de la inocencia la angustia está ya ahí. Está ahí no sólo porque la inocencia sea portadora de esa capacidad de poder, incluso cuando no sabe lo que quiere, cuando es angustia ante «nada». Está ahí porque, en su misma ignorancia, la inocencia es esa síntesis de alma y cuerpo constitutiva del «espíritu» del que nunca se separa. Esta disposición afectiva latente despierta en el pudor cuando, sin que sea necesaria aquí la intervención de una mirada extraña, «el espíritu es llevado al límite de la diferencia de la síntesis»[15] –de esa diferencia «enorme», monstruosa que entre sí mismo y su cuerpo sexuado se establece en él–.

La fenomenología de la vida está en condiciones de añadir dos observaciones a estos prestigiosos análisis. Podemos preguntarnos, en efecto, por qué la síntesis entre el «espíritu» (la vida transcendental) y nuestro cuerpo objetivo resulta paradójica hasta el punto de suscitar la angustia, de la que el pudor es una fase

14. Hemos ensayado por nosotros mismos una elucidación fenomenológica de esta dialéctica que, en calidad de afectiva, es la dialéctica misma de la vida. Cf. *L'Essence de la manifestation*, PUF, Paris, § 70. Que esta dialéctica difiere por entero de la de Hegel, que Kierkegaard haya captado de golpe la profunda originalidad de su propia concepción, es lo que muestra con evidencia la terrible crítica de la dialéctica hegeliana con la que comienza *El concepto de la angustia;* cf. la introducción.

15. S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, 101.

transitoria. Porque lo inexplicable y, a fin de cuentas, absurdo es ese cuerpo objetivo como tal, con sus órganos extraños –o incluso las funciones cuyos medios son esos órganos–.

Kierkegaard, sin embargo, no considera nunca ese cuerpo objetivo en sí mismo, sino sólo en su relación sintética con el alma, en el espíritu. Decimos que es ante la mirada de este último (aun cuando no haya ninguna mirada), donde el cuerpo, con sus sorprendentes configuraciones y su diferencia sexual, resulta absurdo. Lo que ciertamente supone que este cuerpo «difiere» del espíritu, e incluso que por su parte, en sí mismo, *el espíritu no es algo absurdo, sino su contrario: el dominio de una justificación y de una legitimación absoluta, de una auto-legitimación.* Sólo la designación del espíritu como vida nos permitirá comprender esta última condición.

Nuestra segunda observación es una pregunta. Si se proponen sucesivamente dos explicaciones en el análisis de la angustia, ¿acaso no hay que preguntar si éstas son verdaderamente heterogéneas, al igual que los dos modos fundamentales de fenomenización a los que hacen referencia? ¿Cómo comprender en todo caso su relación? ¿Por qué habría de conducir ésta a un «redoblamiento» de la angustia? Si, como declara Kierkegaard al final de su investigación, «la posibilidad es la más pesada de todas las categorías», e incluso: «en la posibilidad todo es posible»[16], ¿no será porque esas dos tentativas de explicación se superponen de alguna forma, porque remiten a un mismo «posible», de suerte que la angustia, vinculada a éste, se redobla en efecto hasta el punto de intensificarse, hasta llegar a ese estado paroxístico del que surge el irreprimible deseo que conducirá a la culpa –a lo que Kierkegaard denomina el salto al pecado–?

§ 39 *El deseo y el «salto al pecado».*

Nuestro propio cuerpo objetivo no existe jamás en estado separado, sino sólo en el interior de esa síntesis con el alma que es el espíritu, y eso es lo que implica recíprocamente que el espíri-

16. *Ibid.*, 224-225.

tu habite cada uno de los términos de esa síntesis que él mismo es: no sólo nuestra alma, sino también nuestro cuerpo objetivo. Únicamente bajo esta condición puede unir en sí cada uno de los dos términos irreducibles e irreconciliables de la síntesis –a condición de ser en ellos el elemento común en el que se unen–. La cuestión, por tanto, consiste en saber qué significa exactamente esta presencia del espíritu en nuestro propio cuerpo, cuando éste es definido por un conjunto de propiedades objetivas y, singularmente, por la diferencia sexual.

Lo comprenderemos mejor si no olvidamos el verdadero nombre de este «espíritu», el de vida transcendental. ¿No se vuelve más bien contra ella la iluminación requerida a la fenomenología de la vida? ¿No es su tesis principal que sólo hay vida en la Vida, en su auto-revelación patética, nunca en el aparecer del mundo? ¿Cómo podría entonces contener nuestro cuerpo objetivo a la Vida que se escapa por principio a semejante aparecer?

La fenomenología de la carne ha respondido con precisión a esta cuestión. Nuestro cuerpo objetivo mundano está animado por significaciones que hacen de él precisamente ese cuerpo vivo (*Leibkörper*) cuyos ojos son unos ojos que ven, las orejas, unas orejas que oyen, los miembros, unos miembros móviles que se mueven libremente por sí mismos –significaciones todas tomadas de nuestra carne originaria, de cuya realidad toman únicamente su realidad las operaciones mentadas a través de esas diversas significaciones–. Un cuerpo así, en efecto, es visto en el mundo; las significaciones que le confieren su carácter de ser vivo están mentadas a su vez, sin embargo, a título de correlatos noemáticos irreales. Pero la realidad a la que remiten, la de nuestra carne viva con todas sus operaciones reales –ver, moverse, etc.–, esta realidad pertenece a la esfera de la inmanencia absoluta de la vida transcendental; como ésta, aquélla es invisible.

De este modo, decíamos, el hombre que se mira en un espejo no ve su rostro, su tristeza, el movimiento de sus labios, más que en la medida en que, conjuntamente con esta percepción, se actualiza fenomenológicamente en él la capacidad de experimentar sensaciones o de realizar movimientos. Nuestro cuerpo mundano no remite sólo a una subjetividad invisible: bajo sus especies visibles se oculta, siempre presente y siempre viva, una carne que no deja de auto-impresionarse en el pathos de su noche.

Y ello, añadimos, vale tanto para el cuerpo objetivo del otro como para el nuestro. Él también oculta en sí una capacidad de sentir, de moverse, de sufrir y gozar que se sustrae en verdad a mí, al mismo tiempo que ese cuerpo se presenta como investido de esta doble potencialidad patética y dinámica. Ahí está, se dirá, la diferencia que separa el conocimiento que tengo de mí mismo y de mi propio cuerpo, del que tengo del otro y de su cuerpo en él. Mientras que yo percibo mi propio cuerpo en el mundo, *yo soy esa carne oculta,* que siente, se mueve y sufre, que confiere a mi cuerpo objetivo los caracteres que tiene tanto para mí como para los otros. El cuerpo objetivo del otro lleva igualmente en sí esos poderes invisibles de sus sentidos y sus movimientos –más profundamente, esa carne originaria en la que todos esos poderes están dados a sí mismos en el «yo puedo», que es tanto como yo [*moi*] mismo–. *Para mí*, es verdad, ese «yo puedo» y esa carne que le pertenecen son sólo significaciones irreales que diferencian su cuerpo objetivo de un cuerpo cualquiera. No obstante: ese «yo puedo», esa carne, esa Vida originaria están realmente en él. Dichas significaciones sólo son «verdaderas» porque esa Vida vive efectivamente en él, significando así una vida real, una carne real –sólo así es y puede ser su cuerpo objetivo, para él y para mí, un cuerpo «vivo»–.

El cuerpo propio objetivo –trátese del cuerpo del otro o del mío–, *se encuentra constituido* a priori *como un objeto mágico* –un objeto doble, visible e invisible, inerte y móvil, insensible y sensible–, porque lleva y oculta a un tiempo, a través de la declinación de sus apariciones mundanas, una carne viva. Por una parte, es una cosa opaca, ciega, «material», capaz de ser iluminada desde fuera por la luz, nunca de acogerla y recibirla en sí, de ser iluminada internamente por ella, de convertirse ella misma en luz, hogar de inteligibilidad, cristal puro de aparecer. Por otra parte, una cosa cuya esencia consiste por entero en auto-aparecerse a la manera en que es posible una auto-revelación: en el pathos de la vida.

Reconocemos sin dificultad la ambigüedad de lo «sensible» encontrada desde el principio de nuestra investigación: sensible en el sentido de aquello que podemos sentir –la lisura de esta tela–, pero que a su vez no siente nada; sensible en el sentido de aquello que posee esta capacidad de sentir y se halla definido por ella. Nuestro cuerpo objetivo recibe la significación de poder sen-

tir, pero en sí mismo, reducido a su condición de «cosa», a su carácter «cósico», no siente nada. El ojo no ve. Sólo nuestra carne, nuestra «alma» decía Descartes, ve. En la experiencia ordinaria, los dos sentidos de «sensible» se encuentran constantemente superpuestos y confundidos. Por el contrario, cuando nuestro cuerpo cósico es intuido explícitamente como una carne, investido como tal de la capacidad de sentir, se produce una modificación esencial: *lo sensible se convierte en lo sensual, la sensibilidad se denomina a partir de ahora sensualidad.*

Dado que nuestro cuerpo objetivo es un objeto mágico, constitutivamente doble, y que bajo su superficie ofrecida a la luz, bajo la playa visible de su piel, pegado a ella e inseparable de ella, se despliega lo invisible de nuestro cuerpo orgánico, contenido a su vez en el «yo puedo» de nuestra carne originaria que no deja de habitarlo, de retenerlo y moverlo, entonces, ese cuerpo objetivo que es el nuestro no es nunca un cuerpo sensible, está determinado de arriba abajo por una *sensualidad primordial* cuya realidad y esencia verdaderas no son otra cosa que nuestra carne originaria, la vida.

De este modo, se cumple la síntesis kierkegaardiana del alma y el cuerpo en el espíritu, de tal manera que éste está presente en aquél, la vida invisible en nuestro cuerpo objetivo. De suerte que *nuestro cuerpo objetivo no es un cuerpo cósico cuyo carácter de ser viviente pudiera reducirse a una red de significaciones intencionales que le confiriesen la capacidad ideal de sentir y de moverse, sino que lo es de veras* –lleva realmente en sí esta capacidad real de poder y estos poderes reales–.

De ahí que este cuerpo capaz de experimentar sensaciones, que puede sufrir y gozar si lo toco, o moverse por efecto de estas sensaciones, suscite, en aquel que tiene ahora una experiencia, no ya sensible sino sensual, una formidable angustia. Es la angustia de quien ya no toca una cosa, un cuerpo semejante a una cosa, sino un cuerpo de carne, habitado por una vida real. Y que puede producir, en efecto, en ese cuerpo, en ese cuerpo sensual del otro, por ejemplo el placer o el dolor y, así, el conjunto de movimientos que muy verosímilmente resultarán de ello. Que puede acariciar la piel de tal manera que no sólo quien acaricie experimente en su propia mano, mientras se va desplazando, la impresión de lisura, de frescura o de tibieza que le comunicará la piel del otro. En ésta también, pasando su mano por ella, provo-

cará una serie de impresiones –de frescura, de tibieza, de placer o de pavor–. *En esa piel del otro, es decir, bajo ella*, en ese límite moviente del cuerpo orgánico del otro, mientras, respirando más lentamente, éste la levantará, la inmovilizará o la retendrá en el «yo puedo» de su carne originaria. Ese cuerpo sensual, que se mueve, que sufre o que goza en sí mismo, es el cuerpo del otro *porque lleva en sí su espíritu*. Esta síntesis inconcebible de un cuerpo y un espíritu tiene lugar ante la mirada, *bajo la mano*, de aquel que se pregunta: ¿tenderá en efecto la mano hacia el objeto mágico, la colocará sobre esa carne viviente que permanece ahí a su lado, y que parece entregada a su conquista, *tratará de sentirla allí donde ella se siente a sí misma,* donde su sensualidad está más viva, en su diferencia sexual –la «cogerá», la retendrá en su poder–?

Su angustia, en este momento, aumenta vertiginosamente. Ese poder de tocar el «espíritu» del otro en su cuerpo no es sólo el de extender la mano hasta él, el de tocarle allí donde su sensualidad se encuentra más accesible, a la espera tal vez. La fenomenología de la carne ha establecido que este poder no es un mero poder fáctico que toda carne experimenta en ella a cada instante. *Lo que experimenta constantemente en realidad es la capacidad de poder,* de poder poner en práctica en, desde y a partir de ella misma su poder de tocar y de coger –la posibilidad de poder, su poder poder–. De esta posibilidad de poder, nos ha enseñado Kierkegaard, surge la formidable angustia de aquel que *podría* lanzarse al abismo, arrojarse bajo las ruedas del tren, coger la mano de la joven colocada cerca de la suya. Ahora bien, *si el poder de extender la mano, de cerrarla sobre la del otro, sólo es un posible irreal, un objeto-de-conciencia* –aquello en lo que piensa en efecto nuestro bailarín–, *la posibilidad de poder es una posibilidad real y siempre efectiva,* es constitutiva del Sí transcendental en cuya ipseidad nuestra carne está situada en sí misma, en cada uno de los poderes que en lo sucesivo son suyos –en la posibilidad de poderlos ejercer–. La angustia surge de ese Sí, solo un instante consigo mismo, que se pregunta «si lo va a hacer». Pero la cuestión que se dirige a sí mismo no es un acto de pensamiento, no tiene ni sujeto ni objeto, no atañe al poder de extender la mano, que no ha concernido nunca al pensamiento y que, desde siempre, «cae por su propio peso». La cuestión surge de la posibilidad abisal de poder, es esta posibilidad constitutiva de la rea-

lidad del Sí e inseparable de ella: es su revelación en la angustia, la angustia de su libertad. «Lo posible de la libertad, dice Kierkegaard, se anuncia en la angustia»[17].

Se produce entonces el redoblamiento de la angustia: cuando las dos «explicaciones» que la problemática ha propuesto alternativamente según iba surgiendo se superponen. Cuando, en el plano de la realidad, las dos fuentes de la angustia se reúnen, mezclan sus aguas como dos torrentes en un solo caudal que lo va a sumergir todo. Cuando la angustia surgida de la contradicción enorme del espíritu, puesto como un cuerpo con su especificidad sexual, aumenta desmesuradamente por la angustia surgida de la posibilidad de poder tocar el primero en el segundo –ese espíritu en ese cuerpo, allí donde uno y otro se unen, en esa síntesis inimaginable en la que el espíritu parece accesible en ese cuerpo sexuado que es su ser-ahí–. Ahí donde tocar ese cuerpo, ese sexo, querría decir tocar el espíritu mismo, ahí donde está el espíritu, tocar la vida ahí donde se experimenta a sí misma en su propio Sí irreducible a cualquier otro.

El momento del redoblamiento de la angustia es el del nacimiento del deseo. El deseo no tiene nada que ver con un fenómeno natural, con ningún proceso material –biológico o químico–. El deseo sólo es posible en la angustia. El mundo del deseo es el mundo de la angustia. Los caracteres, las motivaciones, la historia, el destino del deseo son las motivaciones y el destino de la angustia. Si la angustia nace ante la presencia enloquecedora del espíritu en el ser-ahí de un objeto sensual, provisto de todos los atributos sexuales que llevan esa sensualidad a su límite, de manera que podríamos tocar cada uno de ellos allí donde no sólo es susceptible de ser tocado, de ser sentido, sino de sentir él mismo –y si esta angustia se redobla en la angustia que surge de la posibilidad vertiginosa de poder llevar a cabo todos esos gestos, esos contactos y esas caricias–, entonces: ¿acaso no hay que preguntarse si el deseo es otra cosa que el deseo de hacer todo eso?

Al deseo, sin embargo, no le basta con desear, incluso cuando aquel que lo experimenta puede extraer de éste algún agrado, pues la angustia inherente a todo deseo no está ella misma exenta de encanto. Ese deseo todavía es sólo deseo, un «estado» real ciertamente –modalidad efectiva de la vida, tonalidad fundamen-

17. *Ibid.*, 109.

tal de la carne–, pero que no lleva su satisfacción en sí mismo[18]. Según Kierkegaard, nunca es posible de explicar cómo el deseo, no contento con ser el deseo, quiere y puede satisfacerse, cómo, en otras palabras, sucumbe la angustia al pecado. Pero al menos el cumplimiento del deseo, el salto al pecado, tienen que ser posibles. Y la fenomenología de la vida, sin pretender dar cuenta en modo alguno de cada acto particular en el que acaece la culpa, está en condiciones de sacar a la luz su posibilidad. *La relación a cuyo término angustia y deseo van a deslizarse en la culpa, haciéndola efectiva, sólo es, en efecto, un caso particular de la relación absolutamente general y esencial que vincula desde el principio Afectividad y Acción. Esta relación no es otra cosa que nuestra propia carne.* La fenomenología de la carne, por consiguiente, ha hablado mucho de esto. Las problemáticas de la angustia, del deseo y del «salto» son partes integrantes de ello. Esto es, por tanto, lo que sabemos.

Cuando una modalidad cualquiera de nuestra vida, siempre dada a sí en su propio pathos, al experimentarse y soportarse a sí misma en él, se experimenta de repente como demasiado pesada de llevar y, de este modo, no se soporta más (no siendo las diversas tonalidades de nuestra vida, a decir verdad, más que los distintos modos de soportarse o no soportarse a sí mismo), entonces, en eso insoportable, surge el querer irreprimible de desembarazarse de ella. Ahora bien, semejante poder no tiene nada de abstracto: dado a sí en el pathos de la angustia o del deseo, puesto en posesión de sí mismo en ese pathos que es el de nuestra propia carne, nuestra carne sufriente y deseante, es un poder de ésta, más aún, es su capacidad de poder, el «yo puedo» originario que ella toma de la vida. Puesto que, dándola a ella misma, la Afectividad es la esencia de la Fuerza, sus diversas tonalidades afectivas –esta angustia, este deseo– no son sólo los motivos de todas las acciones que nuestra carne es capaz de cumplir: ellas llevan en sí y constituyen igualmente la posibilidad originaria de poder cumplirlas y, así, la realidad de todas esas acciones.

18. Del mismo modo que la angustia sólo es angustia y, en el lenguaje de Kierkegaard, todavía no ha realizado, y ella misma nunca realiza, el «salto» que la convertiría en pecado. En sí misma la angustia no es culpable. Esto se ve bien en la inocencia en la que ya se halla y que sin embargo no ha perdido, en el pudor que, bajo una mirada de codicia, puede transformarse en una vergüenza intolerable, aun cuando no hay en ella ningún movimiento hacia el sexo opuesto, ningún deseo.

Por consiguiente, cuando, ante el cuerpo mágico del otro, el deseo angustiado de unirse a la vida en él despierta la angustiosa posibilidad de poder hacerlo, los dos ríos negros de la angustia han reunido, en efecto, sus caudales. Su fuerza lo barre todo, elimina toda señal. La angustia reviste entonces su forma femenina, la de la debilidad: aunque proviene del Sí, ésta lo aniquila, lo deja sin poder, a la deriva en esa angustia en la que se ahoga. El «salto», se cree, lo liberará de ella. «Lo máximo aquí es esta cosa espantosa, que *la angustia del pecado produce el pecado*»[19].

A ese mundo angustiante del deseo y de la culpa se le da a menudo el nombre de erotismo. Ahora bien, el erotismo es complejo y su elucidación exige nuevos análisis.

§ 40 *Las dos carnes transcendentales de la relación erótica. El ego de la descripción.*

El salto, la culpa, no proceden de la angustia, más bien al contrario. Y ello por dos razones. En primer lugar, el origen, más precisamente, el *agente* de la culpa, el Sí y sus constituyentes, su capacidad de poder, su libertad, la angustia que surge precisamente de ella, están siempre ahí. En consecuencia, una vez cumplido el acto real, esto real se presenta de nuevo como un posible bajo la figura del porvenir, aquello que yo podría cumplir siempre y de nuevo, pues la capacidad de cumplirlo, ese yo puedo fundamental que soy, permanece en mí. Y con la libertad vertiginosa de esta capacidad de poder, la angustia que inexorablemente suscita. A este respecto, se puede decir que lo sexual, entendido aquí como pecado, ha creado el tiempo. Que el tiempo verdadero existe desde ahora como el de lo posible, el de la posibilidad de la repetición de la culpa. Y vemos bien cómo, en lugar de haber sido suprimida, la angustia vinculada a lo posible, a esa capacidad real de poder, se incrementa en la historia de cada uno, igual que se ha incrementado en la historia del mundo, de generación en generación, desde la culpa de Adán. Es un aumento cuantitativo de lo que Kierkegaard llama la angustia objetiva, no porque la

19. S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, 108, subrayado por Kierkegaard.

angustia sea en sí misma algo objetivo, sino porque se halla implicada en esta temporalidad mundana, en la objetividad nueva que ella ha creado.

Y esa es la segunda razón por la que, lejos de poner término a la angustia, la culpa la prolonga y la exaspera: esta modificación de la objetividad, de nuestro propio cuerpo objetivo cuya sensualidad latente no deja de incrementar su poder de fascinación. En cierta manera, nuestro cuerpo está siempre marcado por la diferencia sexual y, sin embargo, por razones profundas sobre las que volveremos detenidamente, esta marca permanece implícita largo tiempo: en la inocencia, por ejemplo, la diferencia es vivida en la ignorancia. Nuestro cuerpo sensible está felizmente determinado por la sensualidad primordial de una carne capaz de sentir: la toma en consideración de esta sensualidad en cuanto tal y por ella misma, más que su utilización a fin de producir en un cuerpo objetivo, éste u otro, ciertas sensaciones o ciertos movimientos, por ejemplo sensaciones o mociones sexuales, que no están presentes desde el comienzo en el espíritu. Esta puesta en práctica, esta utilización espontánea o reflexiva de la sensualidad, se produce en el pecado, de modo que la sensualidad, que no es primitivamente sino la expresión fenomenológica de la síntesis de ese cuerpo con el alma en el espíritu, sufre un trastorno radical que hace de ella lo que Kierkegaard denomina la «pecaminosidad»: «No decimos que la sensibilidad sea pecaminosa, sino que el pecado hace de ella tal cosa»[20].

La pecaminosidad no es el pecado, no es tampoco su posibilidad inmediata y real, la cual reside en el acto de libertad, es decir, en el pecado mismo, en su auto-posición. Pero ella crea ese «medio histórico» que se ha construido después de Adán hasta alcanzar un estado paroxístico en el que la repetición del pecado desarrolla condiciones generales, una «pecaminosidad» de principio que hace omnipresente la incitación al pecado. Éste, desde entonces, parece pertenecer a la objetividad de ese medio hasta el punto de convertirse él mismo en una cosa objetiva, un comportamiento natural en el que la designación bajo el título de «pecado» o «culpa» no revelaría más que prejuicios anticuados.

Antes de volver sobre el devenir de la sensualidad, de la pecaminosidad, del pecado –de lo que se denomina globalmente, y

20. *Ibid.*, 109.

en la mayor de las confusiones, «sexualidad»– en el mundo de hoy, conviene por tanto profundizar en el estudio del erotismo tal como acaba de ser captado en la angustia del deseo y, especialmente, en la transformación de la sensualidad que suscita. La sensualidad del otro, es decir, de su cuerpo objetivo, servirá momentáneamente de hilo conductor a nuestra investigación, puesto que, tanto si creemos en la filosofía tradicional como en la fenomenología contemporánea, el acceso al otro lo tendríamos a partir de su cuerpo. Acceso que no es en principio un acceso teórico, cualquier razonamiento, un razonamiento por analogía o, incluso, una «apresentación pasiva», sino el deseo bajo su forma espontánea, carnal y concreta.

La inflexión de la temática aquí propuesta está motivada por el hecho de que, en el análisis de la angustia, del deseo y, en fin, del «salto», nos hemos atenido al punto de vista del *ego de nuestra descripción*, fijando nuestra atención sobre la manera en que las cosas suceden en él –a nuestro bailarín, por tanto, más que a su acompañante–. En el «yo puedo» de su carne originaria reconocíamos el surgimiento de la angustia, su transformación inmanente en la fuerza pulsional del deseo experimentado ante el cuerpo objetivo del otro, cuya sensualidad –la presencia en él de su carne– estaba entonces exacerbada.

¿Cómo desconocer durante más tiempo el carácter unilateral de tal presentación? Escindir desde el inicio la relación erótica entre el ego y lo que no es para éste más que el «otro», es exponerse al peligro de recaer en la dicotomía clásica del sujeto y el objeto, al desempeñar el ego de modo natural el papel del primero, mientras que el «otro» –el otro ego– se identifica con el objeto, por cuanto que es precisamente bajo el aspecto de su cuerpo objetivo como se presenta ante la mirada del ego puesto al principio de la descripción –del «ego-sujeto»–. ¿No es esta dicotomía clásica la que sirve de sustrato a las famosas dialécticas que pretenden dar cuenta de la experiencia del otro, ya se trate de la dialéctica hegeliana de la lucha de las conciencias por el reconocimiento –del amo y el esclavo–, o su trasposición simplificadora en la dialéctica sartreana de la mirada? ¿Pero no es también ella, todavía, la que determina el no menos famoso quiasmo de lo tocante y lo tocado, sobre el cual funda todo su análisis de lo «Sensible» el último Merleau-Ponty?

Ahora bien, la critica del quiasmo ha mostrado que no es legítimo instaurar una disimetría ente los dos términos que disocia,

incluso cuando hace de su unidad –su entrelazamiento– una realidad única, la de lo Sensible comprendido a partir de esa pareja Vidente/visible, Tocante/tangible, que remite a la estructura misma de nuestro cuerpo y pretende definirla. A esa estructura singular en la que un término, una mano, toca la otra, recibiendo la primera de esta capacidad de tocar una especie de dominio que le confiere el estatuto descollante, dominador, de un «sujeto», mientras que el otro, sometido a ese poder, tocado y sentido por él, desciende al rango de una cosa ordinaria, de un «cuerpo cósico» –de un objeto–. Sin embargo en la relación erótica, cuando, para superar y huir de su angustia, el bailarín lleva a cabo el «salto», se apodera de la mano de la joven, ésta –su mano– no queda reducida en absoluto a la condición inferior de un objeto. *Ningún objeto ha pasado jamás por la experiencia de ser tocado.* La posibilidad de ser-tocado es una posibilidad transcendental absolutamente simétrica a la de coger y tocar: lo que se designa en el quiasmo bajo el término de tangible, de tocado, tiene el mismo estatuto fenomenológico, la misma dignidad que lo que es descrito como lo «tocante». La mano de la joven pertenece a una carne originaria, y sólo en la pertenencia a ésta, nunca a título de objeto, de cuerpo cósico, es susceptible de ser tocada, de entrar en la relación erótica. Igual que la mano del bailarín no la toca más que en su propia carne, no en la barandilla del balcón, en el mundo, en el que ningún objeto ha tocado nunca otro objeto, y tampoco ha sido tocado por éste.

El análisis del conjunto de las condiciones fenomenológicas fundamentales inmanentes a lo «tocante» y que lo hacen posible –la carne originaria del Sí dado a sí en el pathos de la vida, el «yo puedo» que resulta de esta auto-donación, de la auto-donación en él de cada uno de los poderes constitutivos de esta carne, el cuerpo orgánico que despliega, el límite en el que su esfuerzo viene a quebrarse, el contenido real del mundo que es este límite invisible–, este análisis y todos sus elementos, deben ser reproducidos del lado de la capacidad de ser tocada, inscrito en la carne originaria de la joven cuya mano –sobre la que su caballero coloca la suya– no es, igual que esta última, más que una aparición objetiva.

La única diferencia entre las dos carnes transcendentales –cuyas dos manos, colocadas la una al lado de la otra, son así a la vez manifestación y disimulación– es que una es «activa» y la otra

«pasiva», dos modalidades de una única y misma capacidad de poder, de manera que son intercambiables, que el hombre y la mujer pueden intercambiar sus papeles.

Puesto que la mano de la mujer, igual que la del hombre, no es sino una aparición objetiva de su capacidad carnal de poder, también surge de ésta la angustia vertiginosa de una libertad, libertad de dejar su mano ahí, de hacerla neutra o de retirarla, o de abandonar el balcón. Y esta angustia no es menor que la de su compañero. Como la de éste, se dobla por la angustia de tener un cuerpo. Ahora bien, el cuerpo de la mujer está todavía más marcado por la determinación sexual. La paradoja de la síntesis del cuerpo y el alma en el espíritu reviste así en ella una tensión infinitamente mayor. Ella es más sensual que el hombre, y porque es más sensual está más angustiada. Su angustia es más «femenina» todavía que la del hombre, si el carácter femenino de la angustia no designa el hecho de que ésta sea la de una mujer, sino que designa el momento propio de toda angustia en el que, sumergido por ésta, el Sí pierde toda iniciativa, marcha a la deriva y se abandona a la tentación. Por eso Kierkegaard alaba el relato del Génesis por haber, «contra toda analogía, hecho seducir al hombre por la mujer»[21]. Lo que no significa que ella sea más culpable que el hombre, sino que está más angustiada. Lo que tampoco significa que ella sea inferior, sino por el contrario, aquí, espiritualmente superior –si la angustia es el signo del espíritu–, el signo de nuestra heterogeneidad.

Vemos en todo caso cuán superficiales son las tesis que interpretan la relación tocante/tocado –puesto que lo tocado no es un cuerpo cósico, sino un cuerpo sensual– como provocando entre los dos términos una disparidad cuya significación consistiría en remitir, cada uno de ellos, a un nivel fenomenológico diferente: llevando en sí lo tocante la capacidad de hacer manifiesto, de «permitir ver» (tocando), capacidad de la que el segundo, lo tocado, estaría desprovisto desde el principio. Incluso aunque, en un segundo momento y de manera totalmente incoherente, el segundo –lo tocado–, sea promovido de repente al rango de tocante que se halla investido de ese poder fenomenológico decisivo de mostrar, del que el primero, el tocante –herido por una ceguera no menos repentina, arrojado al rango de un «sensible» cual-

21. *Ibid.*, 98.

quiera–, se ve privado de golpe. Ahora bien, si en la relación analizada el intercambio de términos y de papeles no modifica en nada el estatuto transcendental de cada uno de ellos, si «ser-tocado» es una modalidad de nuestra carne originaria y le pertenece del mismo modo que «coger», «agarrar» o «acariciar», es preciso reconocer entonces que *la relación erótica es una relación dinámica y patética que se cumple en un plano de inmanencia absoluta, que tiene su sitio en la vida.*

¿Diremos entonces que, en esa relación inmanente con la vida, es la vida la que conoce a la vida? Sin embargo, como sabemos, la vida no es algo anónimo o universal. Además, en una vida de este género, al modo romántico o schopenhaueriano –y que además es ciego o inconsciente–, ni siquiera es concebible ninguna experiencia del *otro*. Porque la vida es un «experimentarse a sí misma», es en cada caso la de un Sí. En la relación erótica hay dos Síes transcendentales en comunicación el uno con el otro. A causa de la pertenencia de cada uno a la vida, de la inmanencia de ésta en cada uno, se plantea la cuestión de saber si, en tal comunicación, cada Sí alcanza al otro *en su propia vida*, si la toca *allí donde ésta se toca a sí misma*. Esta cuestión es nada menos que la del alcance metafísico de la experiencia del otro. Su pregunta es la siguiente: ¿es el erotismo el que nos da acceso a la vida del otro? Teniendo en cuenta la implicación de la diferencia sexual en la compresión del erotismo –de su angustia, del deseo anudado a ella–, la pregunta se dirige a la sexualidad. ¿Tiene la sexualidad la extraordinaria capacidad de permitirnos alcanzar al otro en sí mismo, de alguna manera en lo que éste es para sí mismo? La observación de Merleau-Ponty: «el sexo es para la mayoría de la gente el único acceso a lo extraordinario», debería ser despojada entonces de todo matiz peyorativo, tomada en serio.

A la cuestión decisiva del *contenido efectivo* de la experiencia del otro, en la que se juega en efecto el destino del hombre, puesto que para él se trata de escapar a una soledad insoportable, se aportarán dos respuestas. La primera, cuya exposición viene a continuación, depende de una fenomenología de la carne. Sin embargo, en la medida en que una fenomenología de la carne remite a una fenomenología de la Encarnación, deberá ser esbozada una segunda problemática que tome a título de supuesto, ya no la carne misma, sino nuestra venida a ella en la vida absoluta.

Si nos atenemos a los supuestos limitados y provisionales de una fenomenología de la carne, entendida en sentido estricto, la respuesta escapa a todo equívoco. En la sexualidad, el deseo erótico de alcanzar al otro en su vida misma tropieza con un fracaso insuperable.

§ 41 *La relación erótica en la inmanencia de la vida: el fracaso del deseo.*

La relación erótica debe, por tanto, ser descrita primero en la inmanencia de la vida, tanto en lo que atañe al «ser-tocado» como a lo tocante. Cuando, en la inmanencia de su movimiento que se mueve a sí mismo, mi propio «yo puedo», comportándose como lo «tocante» y desplegando su propio cuerpo orgánico, topa con lo que se le resiste absolutamente y sobre lo que ya no tiene poder, *lo que es tocado* por él en el límite invisible de su esfuerzo es un cuerpo externo: el contenido real del mundo. Salvo que ese cuerpo, ese contenido *externo a mi poder no es precisamente nada externo en el sentido fenomenológico de lo que se muestra en la exterioridad del mundo*; todo lo contrario, es en mí este límite práctico de mi «yo puedo», vivido interiormente por él e invisible como él. Lo tocante deviene de repente pasivo con respecto a lo que está dado de este modo.

Sin embargo, esta pasividad puede revestir dos modalidades diferentes en función de si este límite es inerte (imaginemos que, cerrando los ojos, toco el tabique de un muro) o si, por el contrario, se ejerce contra mi movimiento una especie de contra-movimiento, una presión activa que, no obstante, sólo experimento *en el dinamismo contrariado de mi «yo puedo»*.

Supongamos que lo tocado y experimentado de este modo sea la mano de la joven. En mi experiencia primordial, esta mano no es algo objetivo –no más que la mía–. Mi propia «mano» es un poder de aprehensión inmanente que topa con su propio límite invisible, mientras que la mano de la joven no es para mí más que este límite, este continuum resistente que se opone activamente a mi movimiento cuando, por ejemplo, esa mano ejerce a su vez presión sobre la mía o se cierra sobre ella.

En ese sistema dinámico originario se registra una serie de sensaciones que sufro por parte del término que obstaculiza mi movimiento, y que precisamente son sensaciones de presión; por otra parte, mis propias sensaciones de movimiento se disponen a su vez sobre el continuum de este límite invisible. La fenomenología de la carne nos ha enseñado a distinguir cuidadosamente impresiones originarias e impresiones constituidas: sólo las primeras son reales. Por tanto, sólo son reales las impresiones originarias de movimiento así como las impresiones de presión consideradas en su auto-impresividad. Dispuestas sobre el cuerpo orgánico y sobre su límite, ya no son más que sensaciones constituidas que se entremezclan constantemente.

La fenomenología de la piel anteriormente expuesta nos permite aclarar la naturaleza de este límite invisible entre lo tocante y el «ser-tocado». La caricia, que tan importante papel desempeña en la relación erótica, ¿no ofrece un ejemplo privilegiado? Sin embargo, el análisis de la piel sólo interviene en el momento en que, abandonando la reducción a la inmanencia radical en la cual se halla desde el principio, la fenomenología de la carne apela explícitamente a la duplicidad del aparecer[22]. El límite invisible del «yo puedo», al convertirse *en sí y por sí* en un cuerpo ajeno sobre el que ya no tiene poder, en un cuerpo cósico, este límite invisible, decimos nosotros, este cuerpo cósico sólo se nos muestra ahora bajo el aspecto de un cuerpo externo en sentido fenomenológico, en el fuera de sí del mundo, en el aparecer del mundo. Nuestra piel, como hemos visto, no es nada más que la duplicidad fenomenológica de ese cuerpo cósico –entidad extraña, de doble cara, que ex-pone la una a la luz del mundo, y disimula la otra en la noche de nuestra carne–.

Si el ser-tocado se cumple en la inmanencia de un «yo puedo» (como una modalidad pasiva de éste) al igual que lo tocante (modalidad activa de aquél), en ese caso la elucidación originaria de la relación tocante/ser-tocado, considerada como arquetipo de la relación erótica, debe proseguirse en una actitud de reducción radical, la cual se atiene deliberadamente a la esfera inmanente de la vida a la que pertenecen, tanto uno como otro, los dos términos de la relación. Ésta es la razón por la que la piel, y de modo general todo fenómeno que supone la duplicidad del aparecer, de-

22. Cf. *supra*, § 31.

be ser provisionalmente puesta entre paréntesis. Ya el análisis kierkergaardiano, al no distinguir las dos fuentes de la angustia cuya intuición fulgurante persigue, se deslizaba fuera de la reducción en la medida en que la síntesis paradójica del alma y del cuerpo en el espíritu remitía inevitablemente al aparecer ek-stático del mundo, dado que trataba subrepticiamente ese cuerpo, y especialmente la diferencia sexual, como determinaciones objetivas. Ubicada en esta exterioridad, la diferencia sexual parecía de repente absurda, angustiante, para un espíritu que no se reconocía en ella.

Manteniendo nuestra actitud de reducción, nos atendremos por el momento a la dimensión de inmanencia radical de la vida, dimensión que denominaremos convencionalmente *la noche de los amantes*. Aunque no se trate de la oscuridad que invade el mundo cuando se oculta el sol, ni de una habitación en la que se ha apagado la luz. Se trata de lo invisible de la vida. *Los fenómenos de lo invisible son descriptibles*[23]. Cuando en su balcón, una vez que nuestro bailarín ha tomado la mano de su compañera y ha ejercido presión sobre ella, resulta que ella se la devuelve, ya se ha producido el análisis riguroso de esos fenómenos inapreciables. Para un «yo puedo», ejercer presión quiere decir desplegar el continuo resistente de su propio cuerpo orgánico hasta ese límite en que, no cediendo más, ese continuo deviene cuerpo cósico invisible. Cuando ese cuerpo resistente, no contento con detener el movimiento del «yo puedo», se opone activamente a él a la manera de un contra-movimiento, ¿qué sabemos en verdad de éste? ¿Que es la mano de la bailarina, que a su vez aprieta la del bailarín? Sin embargo, semejante saber no es más que una significación irreal, adherida a la impresión de presión experimentada realmente por el bailarín y vivida por él *como* producida por la mano de la joven, precisamente con la *significación* de resultar del movimiento que a su vez ella lleva a cabo. Pero *ese movimiento, tal como ella lo experimenta llevándolo a cabo en la inmanencia de su propio «yo puedo»*, en la auto-donación patética de su propio Sí transcendental, en su propia vida, es lo que queda del otro lado del espejo y lo que nunca experimenta el bailarín. Ni las impresiones originarias de ese movimiento, ni las impre-

23. Cf. la 1ª parte de nuestro ensayo «La inversión de la fenomenología», que ha establecido la posibilidad de esta descripción.

siones constituidas en ella sobre su propio cuerpo orgánico, sobre su propio cuerpo cósico invisible. Si el deseo, por tanto, consiste en alcanzar la vida del otro *en sí misma*, allí donde ella se alcanza a sí misma, en su propia carne originaria, ese deseo no alcanza su meta.

Una fenomenología del acto sexual llegaría a idéntico resultado. En la noche de los amantes, el acto sexual acopla dos movimientos pulsionales que acaban por aferrarse cada uno al continuo resistente de su propio cuerpo cósico invisible. El cual es de este modo, para cada una de las dos pulsiones, ese límite moviente que le obedece y después se opone a ella y la rechaza. En la copulación, las dos pulsiones entran en resonancia, desplegándose y cediendo a su vez cada una de ellas. Sin embargo, la situación fenomenológica sigue siendo ésta: cada pulsión, en la alternancia de sus modalidades activas y pasivas, sólo se conoce a sí misma, sólo conoce su propio movimiento y las sensaciones sentidas en el límite de su propio cuerpo orgánico e invisible. La otra pulsión, aquello que experimenta, permanece más allá de lo que experimenta la primera. La impotencia de cada una para alcanzar a la otra en sí misma, exaspera la tensión del deseo hasta su resolución en la sensación paroxística del orgasmo, de tal manera que cada una tiene el suyo sin poder experimentar el de la otra tal como la otra lo experimenta. Si éste es el deseo erótico en el acto sexual, el fracaso sigue estando ahí.

Y ese fracaso debe ser comprendido en lo que supone para cada uno. No proviene de una especie de ruptura de la inmanencia como sucede cuando, en presencia del beso de los amantes, la evaluación de ese tierno acto arranca en el caso de Rilke este grito desengañado: «Oh, cómo entonces el que bebe escapa extrañamente a su acto» (*Elegías de Duino*, «Primera Elegía»). En el acoplamiento amoroso no interviene una «evasión», una distracción, aunque por supuesto se podría producir. *En la inmanencia de la pulsión, el deseo no consigue alcanzar el placer del otro allí donde se alcanza a sí mismo*; en la noche de los amantes, para cada uno de ellos el otro se halla del otro lado de un muro que los separa para siempre. Prueba de ello son las señales que, durante la realización del acto, se dirigen los amantes, ya se trate de palabras, de suspiros o de manifestaciones diversas. De tal modo que la coincidencia buscada no supone la identificación real de un Sí transcendental con otro, la superposición de dos flujos impresivos que se funden en uno solo,

sino únicamente, a lo sumo, la coincidencia cronológica de dos espasmos incapaces de superar su división.

Este hecho tan inevitable como trágico evidencia que incluso en ese caso los dos flujos del deseo permanecen separados: en el seno mismo de esta experiencia límite que los amantes esperan que sea, no sólo la de lo extraordinario, sino la de lo absoluto –que una especie de fusión, o mejor, de identificación se establezca entre ellos–, *permanece la posibilidad del fingimiento.* ¿Cuántas mujeres han hecho creer a aquel al que se entregaban, por amor o por otra razón distinta, que obtenían de él un placer que no experimentaban, o que tal vez no experimentarán nunca[24]?

Ésta es, en efecto, la consecuencia de la dualidad de los movimientos pulsionales: que cada uno sigue su propio trayecto, que cada uno conduce a su propio placer, el cual, a pesar de su intensidad, permanece en sí mismo, dejando el placer del otro en un allende inaccesible. Si tomamos los fenómenos en el rigor de su inmanencia, ¿no convendría hablar de auto-erotismo en vez de erotismo?

24. Se objetará, tal vez, que la interpretación del deseo y de la actividad sexual como conducentes en todo caso y necesariamente al fracaso, está lejos de ser universalmente admitida. Se plantea inevitablemente la cuestión de saber si, en el origen de tal interpretación, no se encuentran ciertos *a priori* que influyen o falsean la investigación ¿Cómo no pensar aquí en la filosofía de Schopenhauer que ha identificado explícitamente el amor con la sexualidad y ha tomado éste por una ilusión? ¿En qué consiste el carácter ilusorio de la sexualidad? En que se reduce al deseo sexual y éste, precisamente, fracasa. ¿Por qué fracasa? La única realidad (la realidad metafísica del universo) es, según Schopenhauer, la Voluntad –una voluntad que no tiene ningún objeto, por consiguiente, ningún objeto propio que la satisfaga, y que permanece así en un estado de insatisfacción perpetua, un hambre, una sed nunca saciadas–. Así, esa voluntad quiere indefinidamente, eternamente, y siempre vuelve de nuevo a querer sin poder parar. Ahora bien, el deseo sexual no es otro, según Schopenhauer, que esa voluntad que atraviesa y lamina todo los cuerpos, sin que haya en ninguna parte una realidad capaz de poner término a su insatisfacción, insatisfacción que le es consustancial y que durará tanto como ella. Esa es la razón por la que, eternamente insatisfecho, el deseo sexual recomienza indefinidamente su ciclo absurdo. Como vemos, una concepción metafísica, retomada por Freud y por la mayor parte de los grandes creadores de finales del siglo XIX y del siglo XX, determina el pesimismo moderno, condenando en adelante la gran aventura del amor, reducido al deseo sexual, a la desdicha y al fracaso.

Esta inmensa catástrofe ideológica, extraída de supuestos aleatorios, no atañe a la fenomenología. Ésta se opone desde el principio a la metafísica, puesto que se atiene deliberadamente *al fenómeno tal como se muestra en sí mismo.* Lo que quiere decir en *última* instancia: tal como se muestra en el mundo o en la vida.

Sin embargo, en la medida en que, como hemos señalado, los signos, las señales y las expresiones diversas intervienen a lo largo de todo ese proceso amoroso, ¿no debemos reconocer, *dado que esos signos y esas señales son ellos mismos fenómenos*, que el auto-erotismo que aquí opera difiere del auto-erotismo propiamente dicho en el que cada uno está verdaderamente solo consigo mismo y en el que el solipsismo parece expresar la verdad? En el acoplamiento pulsional, por el contrario, al fenómeno inmanente experimentado por cada pulsión en el límite moviente de su cuerpo orgánico, al goce en el que se resuelve su deseo, se añade, unido a éste y al bienestar que procura, un reconocimiento por aquél o aquélla que procura o permite esta especie de apaciguamiento, aunque sea provisional. La relación erótica se desdobla entonces en una relación afectiva pura, ajena al acoplamiento carnal, relación de reconocimiento recíproco, de amor tal vez, aunque ésta pueda tanto preceder o suscitar todo el proceso erótico como resultar de él.

Ahora bien, si con total evidencia la relación afectiva es ella misma una relación inmanente cuya descripción, como la del acto sexual, exige una actitud de reducción, ¿no se plantea inmediatamente la cuestión de la posibilidad, en su caso, de alcanzar al otro en sí mismo, por ejemplo al reconocerle o amarle? Esta cuestión, la de la experiencia del otro, no sólo se repite; su elucidación parece mucho más difícil si la relación erótica es, a juicio de muchos, el medio más natural para lograr una realización efectiva de la experiencia del otro –si el amor mismo, por ejemplo, trata de llevarse a cabo en el abrazo de los cuerpos–. En tal caso, el fracaso del deseo sexual, lejos de poder superarse en la relación afectiva con el otro, condena por el contrario a ésta a reproducirla en sí misma, conduciéndola así en lo sucesivo a su propio fracaso.

Ante estas dificultades surge un interrogante: el fracaso, sea éste el de la relación erótica o el de la relación afectiva –el de la experiencia del otro en general–, *¿no estaría sujeto a la reducción fenomenológica comprendida como reducción a una esfera de inmanencia radical* en el sentido que nosotros la entendemos? Tal reducción puede dar acceso a fenómenos esenciales hasta entonces desapercibidos: al descubrimiento de una carne originaria, al descubrimiento de su poder inmanente, al descubrimiento del estatuto fenomenológico del cuerpo orgánico comprendido al fin

en su especificidad, al descubrimiento del contenido real del mundo como escapando en sí mismo al aparecer de ese mundo; sin embargo, no evitaría el solipsismo. Reducir a la inmanencia, ¿no supone reducir cada fenómeno a su auto-donación y, de este modo, encerrarlo en sí mismo, levantar este «muro» que caracteriza al solipsismo de forma irremediable con una nota de impotencia? El Sí, él mismo interpretado a partir de esta auto-donación, considerado más bien como constituido por ella, ¿no alza él mismo los muros de su propia prisión, no está en su propia inmanencia condenado a una soledad insoportable, incapaz para siempre de salir de sí mismo, de abrirse a una alteridad sin la cual ningún otro, ninguna experiencia de lo otro, parece posible?

¿No debemos prestar de nuevo atención al hecho de que el análisis kierkergaardiano abandona la esfera de la inmanencia cuando toma en consideración lo que hemos denominado la segunda fuente de la angustia: la síntesis en el espíritu del alma con el cuerpo *considerado, en sí mismo y en su diferenciación sexual, como un fenómeno objetivo?* ¿No debería suprimirse la puesta entre paréntesis del aparecer del mundo si la relación erótica debe realizarse en su plenitud concreta allí donde, tal vez, su fracaso sería capaz de convertirse en dicha plenitud?

§ 42 *La relación erótica en el aparecer del mundo. La repetición del fracaso.*

En la noche de los amantes, cuando cada uno se despierta de la satisfacción bienaventurada en la que es engullido, absorbido en ella, en él, ¿no se presenta de nuevo el pensamiento del otro? ¿No conviene buscarlo *allí donde está*, no del otro lado del muro sobre el que la pulsión se ha estrellado y, refluyendo hacia sí, lanzada de nuevo hacia sí, ha sido remitida a sí misma y a su propio placer en el que se ha ahogado? Allí donde está él, o donde está ella: cuerpo de la amante tendido al lado del de su amado. ¿No le basta a éste con abrir los ojos para verlo o, si todavía reina la penumbra, con tender la mano hacia él, estrechar su espalda, acariciar de nuevo sus labios, sentir o respirar su aliento?

Tender la mano, estrecharla, acariciar una piel, sentir, respirar un olor, un aliento, supone abrirse al mundo. Es en el mundo, en

su aparecer, donde el otro está en realidad, ahí donde su cuerpo está, bien real, unido al de su amante. Si se trata de alcanzarlo más allá del límite en el que el movimiento pulsional ha acabado por romperse, más allá de este continuum resistente en el que el cuerpo orgánico se hace cuerpo cósico, más allá de la cara invisible que éste opone al deseo, ¿no es en el aparecer del mundo donde ese cuerpo se ofrece ahora a la mirada, al tacto, a la caricia? Este «dentro» inaprensible del cuerpo cósico del otro, me lo muestra su «afuera», es con él con quien me tengo que enfrentar, ya se trate de la experiencia ordinaria o de la modificación radical que experimenta cuando el cuerpo sensible se convierte en un cuerpo erótico y sensual –cuerpo susceptible de sentir y de ser tocado–, cuando, al mismo tiempo que él, el mundo entero reviste el rostro de la angustia.

Compañera del deseo, ésta ya no se nutre ahora de la mera capacidad vertiginosa de poder, procede de ese cuerpo que se exhibe en el universo visible. De este modo la primera fuente de la angustia se une a la segunda, la que suscita no un cuerpo cósico cualquiera sino *un cuerpo-en-síntesis-con-el-alma en el espíritu*. Lo cual, como sabemos, no quiere decir más que esto: este cuerpo es un cuerpo habitado por una carne, por un «yo puedo» y por su libertad –*un cuerpo habitado por la angustia*–. La angustia de poder ser tocado, de poder dejarse tocar, de poder experimentar una serie de sensaciones sometidas potencialmente al poder y a la voluntad del otro. El redoblamiento de la angustia ya no sólo significa entonces que a la angustia ante su libertad se añade, en el caso del espíritu, la de ser también este cuerpo que está ahí en el mundo, con sus determinaciones y configuraciones sexuales objetivas. El redoblamiento quiere decir que esta angustia redoblada en cada uno, se redobla por ser la del otro, la de cada uno de los dos amantes o la de aquellos que quieren sucumbir a la tentación de serlo. Pues para cada uno se abre la posibilidad sorprendente de tocar al otro en el punto más «sensible» de su cuerpo, allí donde la sexualidad es llevada a su extremo –«allí», es decir, en su propio cuerpo cósico tal como se muestra en el mundo–. Y esta posibilidad es también la de «ser-tocado» de la misma manera: ahí, en el ser-ahí de ese cuerpo. El hecho de que esta doble posibilidad constitutiva de la relación erótica se cumpla en el mundo y por él, impide, al parecer, circunscribir tal relación a la esfera de la inmanencia de la vida.

Esta pertenencia al mundo del ser-ahí de la relación erótica se atisba en múltiples signos que atraviesan la historia de los hombres. Sólo nos detendremos en uno de ellos: el vestido. Más allá de sus justificaciones prácticas según las latitudes, las estaciones o incluso las costumbres culturales de los grupos sociales, ¿no es su función esencial la de disimular lo que, en su síntesis paradójica con el cuerpo, siendo demasiado íntimo, el alma corre el riesgo de exhibir en éste? A causa de esta función, ¿no se invierte el sentido del vestido hasta el punto de volverse, él mismo, erótico en proporción con el erotismo que quiere ocultar? Desde ese momento, quitar el vestido, desvelar lo que supuestamente sustraía a la mirada, ese acto propio de toda relación erótica, ¿no se carga con toda la angustia del mundo, ese acto que procede de ahí, que procede de la angustia de tener un cuerpo cuyo sexo se propone al otro en su objetividad? Ahí donde el otro podrá tocarlo y, en fin, cogerlo –de la angustia de la capacidad vertiginosa de poder hacer todo eso–, de la angustia redoblada de aquel a quien le es hecha la ofrenda. «Darse» supone exhibir un cuerpo en el lugar donde el otro podrá en efecto alcanzarlo, es invitarle a hacerlo, colocar frente a su deseo ese cuerpo fascinante que aporta consigo la posibilidad de hacer nacer en él una serie de sensaciones que serán su vida misma, la vida secreta de quien da su cuerpo y, de este modo, no da tan sólo su cuerpo, sino ese don mismo: *su libertad.*

En su comentario del texto del Génesis, cuya pertinencia afirma en todo momento contra las evidencias del sentido común, Kierkegaard plantea la famosa confirmación: «sabrán que estaban desnudos» tras el pecado. Pero hoy, en nuestro «medio histórico» marcado por el aumento cuantitativo de la angustia objetiva a través de la sucesión de las generaciones, mas también por el hecho de que la angustia *en cuanto tal* resulta de la síntesis paradójica, en el espíritu, del alma con un cuerpo objetivo diferenciado sexualmente, la desnudez en la que el cuerpo se ex-pone al deseo del otro, ¿no pertenece a la fenomenicidad concreta del proceso descrito, no lo precede al igual que lo sigue? Con esta omnipresencia del ser-ahí de un cuerpo-objeto desvestido, mirado, tocado, cogido, ¿no extiende el aparecer del mundo su reino al conjunto de la relación erótica? ¿Es inteligible ésta sin esa exhibición?

La fenomenología practicada en este ensayo ha reconocido desde el primer momento que la duplicidad del aparecer consti-

tuye el archi-hecho independientemente del cual no es posible ninguna problemática que concierna al cuerpo o a la carne, puesto que tan sólo esta duplicidad separa el primero de la segunda, de suerte que no hay cuerpo posible, a primera vista, más que en el mundo, ni carne posible más que en la vida. A decir verdad, la reducción a la inmanencia no tiene ni como fin ni como objeto negar, a despecho de todo supuesto fenomenológico, la efectividad del aparecer del mundo, puesto que se muestra en él, en calidad de «en-frente» o de «objeto», todo lo que decimos ser del mundo, depender de su horizonte, pertenecerle con ese título. Trazando una línea de separación rigurosa entre lo que aparece en el «fuera de sí» de este horizonte y lo que se revela en el pathos de la vida, concentrando su atención sobre ésta, la reducción a la inmanencia apunta a una segunda separación, no menos decisiva porque descansa sobre la primera: la de lo real y lo irreal. A la luz de esta dicotomía esencial entre la realidad y la irrealidad se ha conducido toda la problemática del cuerpo, y según ella debe evaluarse la relación erótica.

¿Es necesario proceder aquí a un último recuerdo del análisis de lo «tocante»? Ahora vemos mejor que tocar no se entiende de manera unívoca, designa no sólo uno, sino dos fenómenos estructuralmente diferentes. Por una parte, el rebasamiento intencional de un sentido que se abre a algo externo, tratándose entonces de la exterioridad del mundo. Por otra, sin embargo, esta operación del cuerpo intencional debe ser considerada en la vida. Es ésta la que constituye la realidad de lo tocante, puesto que a su vez constituye la de la intencionalidad. Al mismo tiempo, el movimiento –el movimiento que se mueve a sí mismo inherente a lo tocante, así como a toda realización transcendental de nuestra corporeidad originaria– toma su posibilidad, y de este modo su realidad, de la auto-donación de la vida. Dado que el tacto intencional remite en su posibilidad más interna a ese movimiento que se mueve a sí mismo, entonces lo que toca debe ser comprendido no ya a partir de su intencionalidad, sino a partir de ese movimiento inmanente. Lo que toca: no un cuerpo ex-puesto afuera, sino el límite práctico invisible de un poder, movido por él, activamente desplegado o pasivamente padecido, experimentado de esta manera en él, por él, y únicamente por él.

Resulta vana la pretensión de aprehender en su naturaleza verdadera las fases y los constituyentes de la relación erótica

proyectándolos en el horizonte del mundo La fenomenología post-husserliana padece esta ilusión cuando, queriendo romper la barrera que impedía, según ella, el acceso al otro, designa claramente lo que aquélla denominaba la interioridad –en su oposición a la transcendencia cuyo reino absolutizaba– como el obstáculo a eliminar. El hombre, abierto de repente al mundo, definido por esta apertura, ¿no se encuentra al mismo tiempo con los otros en el seno de este mundo? ¿No es el *Dasein* como tal un *Mit-sein?* Ser con los otros en un mismo mundo, ése es el hecho más originario, que no tiene que ser explicado sino reconocido. Volveremos sobre este punto[25].

Cuando examinamos los fenómenos concretos, estas generalidades, que no tienen por sí mismas más que una claridad aparente, se esfuman. El deseo no procede en primer lugar de la angustia. Sólo hay deseo si lo que desea no está dado en su realidad, sino que se halla más allá de lo dado –*si el cuerpo cósico ex-puesto en el mundo no entrega, en esta ex-posición y por ella, la realidad de su carne*–. Es ésta la que es deseada. Precisamente porque no se muestra en el ser-ahí del cuerpo cósico, es y puede-ser deseada. Ahora bien, la angustia unida al deseo no procede tampoco del ser-ahí objetivo de un cuerpo reducido a su objetividad. Surge de un cuerpo atravesado por una sensualidad y una pecaminosidad primordiales, habitado por una carne, del mismo modo que el deseo, por la misma razón y al mismo tiempo que él. Sin embargo, la carne que hace del cuerpo cósico un cuerpo sensual, deseable y deseante, angustiante, no es una significación noemática irreal. Hay un círculo de la realidad. Sólo una carne real, una carne viva, es capaz de hacer nacer un deseo real, una angustia real. *Una carne real y viva que se revela en la auto-impresividad de la vida, nunca en el fuera de sí de un mundo.* Confiar a éste la relación erótica, buscar en él la vida, supone no superar el fracaso que ha conocido el deseo en la noche de los amantes, sino redoblarlo.

Más aún, supone suprimir todas sus condiciones. Pues el deseo mismo es una modalidad de la vida, al igual que la angustia. Cuando ésta surge en presencia de una determinación sexual objetiva, la angustia que experimenta por no reconocerse en un sexo tiene lugar en el espíritu. Y esto porque este espíritu, que no

25. Cf. *infra*, § 47.

es otro que la vida, no se encuentra en realidad aquí. Pero es la carne misma, que sólo es carne en la vida, la que no se muestra nunca en el mundo. El Sí que le es inherente, su «yo puedo», la capacidad de poder, de poder moverse a sí mismo, propia de todo poder, tanto del de tocar como del de ser tocado, la totalidad de las impresiones originarias, en suma, el conjunto de las propiedades fenomenológicas que pertenecen a la carne y, así, a la relación erótica –que es una relación carnal y no cósica–, escapa al reino de lo visible, no encontrando en él ni su posibilidad ni su satisfacción.

§ 43 *La reducción de la relación erótica a la sexualidad objetiva en el tiempo del nihilismo.*

La situación es por tanto la siguiente. El fracaso del deseo en la noche de los amantes, su incapacidad para reunir la vida del otro en sí misma, determina el proyecto de aprehender ésta en su cuerpo desnudo ofrecido en el aparecer del mundo. Ahora bien, el fracaso de este segundo proyecto tiene de singular que no modifica el supuesto del que resulta, sino que lo lleva, por el contrario, a su límite. Puesto que la mirada posesiva no alcanza la vida del otro en su cuerpo exhibido en todas sus potencialidades sensuales y propuesto en éstas al deseo, queda una especie de decisión metafísica abrupta que es al mismo tiempo una forma de violencia. De esta vida real que constituye la realidad del otro y la mía, de este objeto del deseo, es preciso afirmar categóricamente que *no es sino esto*: un cuerpo natural que exhibe en el mundo sus propiedades sexuales. La sensualidad de esta vida, su capacidad de sentir y de gozar, son aplastadas contra ese cuerpo, incorporadas en él, identificadas con él, hechas unas con él; se han convertido en aquello que se toca, que se acaricia y que se hace gozar tocándolo, aquello que está ahí, en el mundo, este objeto situado ante la mirada, al alcance de la mano. La relación erótica se reduce a una relación sexual objetiva; se lleva a cabo en lo sucesivo como ésta, como un comportamiento y un conjunto de fenómenos objetivos.

La reducción del erotismo a la sexualidad objetiva explica la importancia que reviste a partir de ese momento el acto de des-

nudarse. Ya no se trata de un gesto entre todos aquellos que componen el proceso erótico en su globalidad. Este gesto marca una ruptura: *define y despliega el lugar en el que va a producirse en lo sucesivo la relación entre dos seres. En él se lleva a cabo el desplazamiento decisivo por el que el deseo de cada viviente de entrar en simbiosis con la vida de otro viviente y de unirse finalmente a él en la fusión vital amorosa, va a jugarse en otra parte, no en la vida, en un terreno en el que ya no hay nada vivo, en el que ninguna vida es posible.*

Tal trastorno, que afecta a la condición humana misma y, de este modo, a todas las sociedades –en general a las sociedades decadentes– que se someten a ella, presenta dos caracteres. El primero es que no tenemos que vérnoslas aquí con un hecho propiamente hablando, que bastaría confirmar siguiendo el proceder de las ciencias de la naturaleza así como de las ciencias humanas, desde que a aquéllas se les ha metido en la cabeza imitar a estas últimas. Puesto que tal hecho va contra la naturaleza de la vida, prescribiéndole que se cumpla allí donde su existencia misma es simplemente imposible, resulta, decimos, de una decisión. Pero toda decisión contra natura reviste la forma de la violencia, porque implica una negación activa de lo que le opone la consistencia y la coherencia de su realidad. Ésta debe ser eliminada, destruida. Esta destrucción activa y deliberada de la realidad, en este caso la de la vida, es el nihilismo.

El nihilismo se entiende en primer lugar como una negación de todos los valores. Ahora bien, desde el principio de los tiempos los valores regulan las acciones humanas, determinan las estructuras y el funcionamiento de las sociedades. Para que acontezca el nihilismo, es necesario que cierto número de procesos diversos –procesos de destrucción, incluso de auto-destrucción– hayan conducido al estremecimiento, a la disolución y, finalmente, a la eliminación de todos esos valores. Sin embargo, en calidad de valor fáctico, no hay valor alguno en la naturaleza. Sólo en la vida y por ella, en función de necesidades y deseos que le pertenecen como propios, son asignados a las cosas los valores correlativos a esas necesidades. La vida es un principio universal de evaluación, y este principio es único. Al mismo tiempo, la vida revela ser el origen de la cultura, pues ésta no es nada más que el conjunto de las normas e ideales que la vida se impone a sí misma con la intención de realizar esas necesidades y deseos, los cuales se resu-

men o se concentran finalmente en uno solo: la necesidad de la vida de incrementarse sin cesar por sí misma, de incrementar su capacidad de sentir, el nivel de su acción, la intensidad de su amor.

Por tanto, si la vida está menguada u oculta, si deja de estar ubicada al principio de la organización de una sociedad o de la vida de cada uno, al principio de cada una de sus actividades, entonces ha llegado el tiempo del nihilismo. Y éste llega cada vez que, de manera implícita o explícita, acontece que la vida es apartada, y esto para cada una de las actividades de las que esté descartada. *Éste es el caso de la relación erótica cuando, arrancada al pathos de la vida, abandonada al mundo, reducida a lo que de ella se muestra en ese mundo a través de todas las determinaciones objetivas de un cuerpo cósico, se encuentra reducida al mismo tiempo a lo que en éste todavía puede constituir el objeto de un deseo: a su sexualidad.*

Resulta un problema saber cómo todas las propiedades fenomenológicas originarias de una carne viva, sentiente, deseante, sufriente y gozosa, pueden mudarse en las de un cuerpo que no siente nada y no se siente a sí mismo, que no desea nada, desprovisto en sí mismo de la capacidad de poder y de querer, de la embriaguez y de la angustia de una libertad. Esta mutación extraordinaria la lleva a cabo el acto de desnudarse. Ésa es la razón por la que depende de una voluntad radical y se cumple a la manera de un salto. Respecto a la vida, se trata de una profanación. A ella, que se rodea del secreto de un pudor original porque lleva en sí el espíritu heterogéneo a toda cosa y a toda objetividad, se le dice en efecto: tú eres eso, no eres más que eso, esa cosa absurda, ese sexo indecente –indecente porque no tiene nada en común contigo, con el espíritu–. Sin embargo, ese decir no es una simple alegación, es un acto, el acto que lleva a cabo la metamorfosis extraordinaria de una subjetividad en un objeto inerte: ese sexo por el cual la vida se exhibe ella misma, afirmando de esta manera que no es nada más ni otra cosa distinta de él.

Sin embargo, este acto que desnuda, que exhibe la vida en un sexo, lo lleva a cabo la vida. La profanación a la que se abandona es una auto-profanación. De esta manera, a la relación erótica que se produce en el aparecer del mundo le pertenecen dos rasgos correlativos llevados desde el principio a su grado máximo: el sadismo y el masoquismo. Para el espíritu resulta masoquista declarar que no es nada más que una determinación obje-

tiva contingente, precisamente ajena al espíritu, rebajarse al rango de una cosa, de un sexo de género masculino o femenino. Masoquismo al que corresponde, como su correlato, el sadismo del otro, que disfruta del sufrimiento del que se humilla de esta manera, afirmando, en su exhibición y por ella, que encuentra su verdad en esta pobre cosa, en realidad extraña al espíritu, indecente, absurda. Pero el otro de la relación se ha colocado en la misma situación. Sadismo y masoquismo se intercambian desde entonces indefinidamente, convirtiéndose en elementos constitutivos de la relación erótica mientras pida al afuera y espere de éste su realización.

El voyeurismo está vinculado a la efectuación fenomenológica mundana de la relación erótica reducida a un comportamiento sexual objetivo. El voyeurismo aparece como una consecuencia lógica del acto de desnudarse *que permite ver la carne identificada con un cuerpo,* obligada desde entonces a comportarse como una realidad objetiva en la comunicación intersubjetiva de los vivientes. Sin embargo, el voyeurismo no puede ser considerado como una consecuencia de este acto más que en la medida en que éste recibe la significación radical que le ha sido conferida, la de no ser una mera fase del proceso erótico, sino la de operar en él la metamorfosis de las propiedades fenomenológicas de una carne en las de un cuerpo, de manera que es éste en su condición de objeto –visto, tocado, sentido, escuchado, aspirado– el que se convierte en agente de la comunicación.

A lo que hemos visto, puesto que la atención se focaliza en lo que es visto como tal, en calidad de dado en un ver y, así, en un mundo, le pertenece ser visto por todos –todos los que están ahí, los que tienen ante su vista un mismo espacio de luz: una habitación, un escenario de teatro, una pantalla de televisión–. Así, el voyeurismo no se limita en absoluto a los dos actores tradicionales de la relación erótica; lleva en él, en su principio, la posibilidad de extenderse a todos aquellos que hayan decidido abandonar la relación erótica al mundo. Ya se trate de desnudarse juntos, de entregarse a diversas prácticas sexuales reducidas a su objetividad, instituyendo entre ellas una nueva relación ya no «intersubjetiva» sino «inter-objetiva», y esperando de ella las diversas tonalidades de angustia, disgusto, envilecimiento, masoquismo, sadismo o goce –este goce que procura el envilecimiento– que dichas prácticas son capaces de aportar. Ya se trate, sin recurrir a

éstas, de acceder a ellas al menos en un ver, aquel cuya posibilidad multiplican las nuevas técnicas de comunicación, ellas mismas formas de voyeurismo.

Esta profanación colectiva de la vida es la pornografía. En la pornografía se abre paso la tentativa de llevar a su límite la objetividad de la relación erótica, de tal manera que en ella se permita ver todo, lo cual obliga por otra parte a multiplicar los puntos de vista sobre los comportamientos y los atributos sexuales, como si algo en la sexualidad se negara indefinidamente a esta objetivación total. El mismo proyecto de objetivación radical se encuentra en la prostitución, que no es en principio un hecho social, sino, también él, un acto metafísico, en el que la «publicidad», por limitada que sea (la prostituta es aquélla que, a la manera del dinero, concentra en su ser esta publicidad potencial), permanece como *telos* oculto. Añadamos que, en la objetividad, cualquier cosa puede tomar el lugar de cualquier otra: los individuos son intercambiables aquí igual que las cosas. Ésa es la razón por la que el voyeurismo tiene como consecuencia lógica el «intercambio de pareja», que a menudo lo acompaña. El placer tan particular que procura el envilecimiento y que ya encontramos en la prostitución alcanza aquí su culmen.

Se dirá que los fenómenos evocados pertenecen a todas las sociedades. La naturaleza humana es el fundamento de todas las sociedades, naturaleza cuya estructura fenomenológica, por no haber sido a menudo elucidada *fenomenológicamente,* no es menos constante a través de los siglos. Esta estructura es la dualidad del aparecer. Ésta es la razón por la que las múltiples modalidades de la existencia vinculadas a ella y posibilitadas por ella con carácter de ultimidad operan en efecto en todas partes donde hay hombres. Lo que caracteriza al nihilismo, en esta estructura fenomenológica global de la dualidad del aparecer, es la puesta entre paréntesis del modo originario y fundamental de revelación de la vida.

Ahora bien, resulta que esta puesta entre paréntesis de la vida transcendental se ha producido en el plano teórico a comienzos del siglo XVII y ha determinado todo el desarrollo de la ciencia moderna. De manera explícita, en efecto, Galileo había asignado a ésta el conocimiento del universo compuesto de cuerpos extensos y materiales, cuya totalidad de propiedades relativas a la vida transcendental y tributarias de ésta habían sido, en cierto modo,

eliminadas. Hemos expuesto[26] la naturaleza y el alcance de esta reducción galileana que sólo tiene una función metodológica destinada a circunscribir de manera rigurosa un dominio de investigación específico, el inmenso dominio del conocimiento objetivo del universo material. Sin embargo, conforme la ciencia moderna ha dado lugar a una técnica completamente nueva que tiende a reemplazar progresivamente la actividad subjetiva de la vida por procesos materiales inertes, el conjunto de las sociedades modernas –tanto su pensamiento como su «práctica»– se visto marcado por esta puesta entre paréntesis de la vida y por su correlato, el reino exclusivo de la objetividad en el nihilismo.

El abandono de la relación erótica al aparecer del mundo reviste una significación nueva, a decir verdad desmesurada, demencial, cuando recibe esta motivación suplementaria de ser el resultado del nihilismo, hasta el punto de convertirse en uno de sus signos más destacables. No se trata entonces de fenómenos que han tenido lugar en todo tiempo y lugar, en cuanto que reposan sobre esta estructura universal que es la dualidad del aparecer. Éste sigue siendo ciertamente el supuesto de todo aquello que es «humano» y no puede acontecer más que en una realidad definida por esta dualidad. En este supuesto absoluto que define la condición humana, sin embargo, no hay más que la objetividad; ésta, a decir verdad, no es ni el fundamento ni el elemento decisivo de aquélla. Porque cuando, en la reducción galileana, la objetividad se separa de la vida y es considerada en sí misma de manera abstracta como una instancia autónoma; cuando, más aún, recibe de un pensamiento que pretende ser racional, científico y verdadero, el privilegio de definir el lugar de esta verdad y, así, de toda realidad, planea entonces sobre el conjunto de los fenómenos humanos la amenaza de su travestimiento y desnaturalización.

En lo que atañe a la relación erótica, su reducción a un comportamiento objetivo *ya no es el hecho del deseo* que fracasa a la hora de encontrar la vida del otro en su propia inmanencia: *entra en juego un supuesto general del saber moderno* que considera la objetividad como el lugar de la realidad, y el saber de esta realidad objetiva como el único modo de saber verdadero. Las leyes de la comunicación erótica son, por tanto, las de la relación sexual objetiva en la que ésta se resuelve, ya no las leyes de Eros, del Deseo

26. Cf. *supra*, § 17.

infinito de la vida de alcanzar la vida de un viviente, de unirse a él y de encontrarlo en lo más hondo del abismo en el que esta unión es posible. Son las leyes que rigen los fenómenos objetivos –leyes biológicas, químicas y físicas que dependen de la ciencia moderna–, son las de la realidad material del universo. La fusión amorosa reducida a su aparición objetiva, tal como la podemos ver o fotografiar con sus diversas variantes destinadas a enmascarar su monotonía, se ha convertido en objeto de investigación por parte de sexólogos, psicólogos, psiquiatras y sociólogos[27]. Sólo ellos disponen de las metodologías objetivas que permiten adquirir un conocimiento riguroso. «El 14 % de las francesas hacen el amor en la escalera». La cuestión racionalmente planteada en ese contexto objetivo espera su reglamento de la próxima puesta en marcha de un plan quinquenal de alojamiento o de los progresos de la investigación científica sobre el sida.

Todos los saberes ancestrales de la cultura –de la religión, de la ética, de la estética– emanados del saber más originario de la Vida transcendental en la auto-revelación y el auto-desarrollo de su pathos están «obsoletos». En el tiempo del nihilismo, por otra parte, ninguno de esos saberes emanados de la vida transcendental tiene derecho a la palabra, no más que la vida misma.

§ 44 *La vida es sin porqué. La vida es buena.*

Al considerar la relación erótica, sea en su cumplimiento inmanente, sea en su aparición mundana, hemos reconocido cómo, rodeándose en cada ocasión de angustia, conduce también en cada

27. La medicina no ha sido jamás una ciencia propiamente dicha; no es que carezca de rigor: reposando sobre ciencias duras como la biología, la química, etc., permanece sin embargo «humanista» desde su inicio. De ahí que sea necesario entender que todos los conocimientos objetivos desplegados están atravesados por una mirada que ve, más allá de ellos, en la radiografía de una lesión o de un tumor, más allá del cuerpo objetivo por tanto, *lo que resulta de ello para una carne*, para ese Sí viviente y sufriente que es el enfermo. La medicina es ininteligible sin esta referencia constante a la vida transcendental como constitutiva de la realidad humana. La mirada médica es hoy en día uno de los últimos refugios de la cultura.

ocasión al fracaso. Una reflexión más profunda nos persuade de que, a pesar de las distinciones fenomenológicas primordiales puestas en juego, el análisis del erotismo ha permanecido prisionero de una limitación decisiva. Ésta depende del hecho de que ninguna carne puede ser considerada en sí misma al modo de un darse autónomo, objeto de un proceso de elucidación separado, si es verdad que aquello no viene a sí más que en la vida. Ésta es la razón por la que, como hemos debido confirmarlo en múltiples ocasiones, o más bien de manera constante, el análisis de la carne y de sus diversos constituyentes remite cuando se profundiza en él a lo que acontece antes que ella: la impresión más fugitiva en el surgimiento incansable de una impresión siempre nueva, el poder de la carne en su impotencia original, en fin, la carne misma en la venida a sí de la Vida absoluta. Sólo esta referencia de toda carne a la Archi-pasibilidad de la Archi-carne de la Vida absoluta, permite decir en qué consiste con carácter de ultimidad la posibilidad de que la carne constituya el lugar de la perdición o el de la salvación.

Ahora bien, si consideramos la carne en su relación con la Vida absoluta en calidad de relación inmanente, vemos desaparecer inmediatamente ciertos rasgos de la relación erótica, especialmente la contingencia y, de este modo, lo absurdo de la diferencia sexual, y en primer lugar de la determinación sexual en cuanto tal. Así, el deseo que imaginaba alcanzar en el sexo la vida del otro allí donde ésta se alcanza a sí misma, su placer allí donde éste se experimenta a sí mismo, no encuentra más que un cuerpo cósico heterogéneo al espíritu, cuerpo cuya configuración objetiva permanece incomprensible o indecente a ojos de éste, cuya vida, de todas maneras, se le escapa.

Se dirá que es la dualidad del aparecer, más precisamente la objetividad de las determinaciones sexuales y, así, de la relación erótica misma, la responsable de lo absurdo de estas determinaciones así como del fracaso del deseo. Ciertamente esto es así, y constituye el primer punto que requiere una explicación: ¿por qué la vida sexual parece a la vez absurda y abocada al fracaso en el aparecer del mundo?

Ahora bien, primero debe elucidarse la naturaleza misma de la cuestión. «Por-qué» supone que *aquello sobre lo cual, y a propósito de lo cual, se plantea la cuestión remite a un más allá de sí mismo,* a un horizonte de exterioridad sobre el que se recorta en calidad de ente o de objeto externo. A partir de este horizonte

que le confiere su presencia, en el cual «está ahí», vuelve sobre sí para preguntarle por-qué, con vistas a qué está ahí, tal como es, con las propiedades que le pertenecen. Semejante cuestión permanece necesariamente sin respuesta. Por qué, con vistas a qué, a propósito de qué, este ente, este objeto existe, por qué está ahí ese sexo, sólo lo podría decir ese más allá, ese horizonte de exterioridad abierto por la cuestión misma y que no es otro que el aparecer del mundo. Sin embargo, a tal aparecer –la problemática lo ha mostrado ampliamente– *le toca descubrir lo que descubre sin crearlo, sin dar cuenta ni razón de ello de ningún modo.* De esta forma, desvelado en la objetividad del mundo, desnudado, el sexo no ofrece más que esta apariencia contingente y absurda. Fuente del deseo y de la angustia, sólo es tal en tanto que reviste la significación de estar habitado por una carne. Pero como ésta no habita nunca fuera de sí, como no se muestra nunca en tal horizonte, dicha significación está vacía, se esfuma al mismo tiempo que el deseo[28].

La vida es sin porqué. Y ello porque no tolera en sí ningún fuera de sí en el que hubiera de manifestarse y, de este modo, ser lo que ya es –en el que tuviese que preguntar por-qué es lo que es, *por-qué, a propósito de qué*, ella es la vida–. Sin embargo, si la vida no deja fuera de sí ninguna realidad externa a ella, a la que tuviese que pedir la razón de su manifestación y así de su ser, ningún horizonte de inteligibilidad a partir del cual tuviese que volver sobre sí para comprenderse y justificarse a sí misma, es únicamente porque lleva en sí ese principio último de inteligibilidad y de justificación. Porque se revela a sí misma de tal modo que es ella a su vez la que se revela en esa revelación de sí patética e inmanente. *La auto-revelación de la vida es su auto-justificación.* Si la vida es sin «por-qué», si no pide a nada ni a nadie, a ningún saber ek-stático, a ningún pensamiento intencional en busca de un sentido cualquiera, a ninguna ciencia, el porqué de su vida, es porque, experimentándose a sí misma, no es sólo ni en primer lugar lo que experimenta cuando se experimenta a sí misma, sino *el hecho mismo de experimentarse a sí misma, la felicidad de esta experiencia que es su goce de sí, que le dice que es buena.* Ésta es la raíz fenomenológica de las proposiciones radicales del Maestro Eckhart: «Por penosa que sea una vida, quiere

28. Eso es lo que mostraría un análisis del auto-erotismo propiamente dicho.

ser vivida [...] Pero, ¿por qué vives? Por amor de la vida, y sin embargo no sabes por qué vives. Tan apreciada es la vida en sí misma que la deseamos por sí misma». La vida misma atestigua –puesto que subsiste en cualquier circunstancia, en el colmo del sufrimiento y la desdicha–, que lo que constituye la justificación suprema no es sólo lo que ella experimenta cada vez que se experimenta a sí misma, sino el hecho de experimentarse a sí misma y de vivir. Pues sólo una justificación absoluta, una auto-justificación fenomenológica en calidad de auto-revelación contra la que nada puede y que obra así en toda modalidad de la vida, tanto en la más horrible como en la más noble, autoriza la aserción límite de Eckhart: «Incluso los que están en el infierno, en la pena eterna, no querrían perder su vida, ni tan siquiera el demonio y las almas, pues su vida es tan noble [...]»[29].

¿Es necesario recordar que los famosos versos de Angelus Silesius –«la rosa es sin porqué / florece porque florece / no se preocupa de ella misma ni desea ser vista»– proceden directamente de las intuiciones fulgurantes del Maestro Eckhart, no siendo la rosa sino el nombre de la vida? Que esta visión inigualada de la esencia de la vida no depende únicamente del genio de la imaginación poética, que descansa sobre un análisis fenomenológico riguroso, es lo que surge aquí con una intensa claridad. Dado que la vida descarta todo más allá de sí misma por el cual y en el cual viviría, resultan dos notas decisivas, inmediatamente asignadas a la vida por Silesius. La primera: que es en su inmanencia donde la vida debe ser la vida y hacer todo lo que hace: «florece porque florece». La segunda: que en esta condición originaria que es la suya no se relaciona ek-státicamente consigo de ningún modo. Ni en la preocupación, como si pudiese pertenecer a la ipseidad inmanente de la vida el ser cura-de-sí y, así, estar separada de sí en su Cuidado sin destruirse a sí misma inmediatamente: «no se preocupa de ella misma». Ni en un ver, como si la vida pudiese ver-

29. M. Eckhart, *Traités et Sermons*, trad. fr. Aubier y Molitor, Aubier, Paris 1942, 48. [*N. de los T.*: M. Eckhart, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 1998, 53. Sobre este mismo problema cf. el sermón titulado «Vivir sin porqué» en el que se recoge la siguiente afirmación: «Quien durante mil años preguntara a la vida: '¿por qué vives?', si pudiera responder no diría otra cosa que 'vivo porque vivo'. Esto es así porque la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por eso vive sin porqué, porque vive de sí misma», 49. Para un análisis más detallado de la presencia del Maestro Eckhart en la obra de Henry, cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, § 39 y 40, 85-418.]

se a sí misma, al referirse intencionalmente a sí misma en ese ver, sin disolverse inmediatamente en la irrealidad, como Eurídice bajo la mirada de Orfeo: «ni desea ser vista».

Esta esencia fenomenológica de la vida, definida positivamente por Eckhart y negativamente por Silesius, proyecta su luz sobre la relación erótica. ¿No es significativo confirmar que todos los caracteres negativos que reviste el cuerpo humano en su abandono al mundo, su descuido, su ausencia de justificación, su extrañeza, su contingencia, su absurdo, eventualmente su fealdad o su vulgaridad, desaparecen cuando, vivido desde el interior, ese cuerpo se revela a sí mismo como su carne viva? Pues si es posible preguntarse por-qué el ser que somos tiene dos ojos en lugar de tres o uno solo en medio de la frente a la manera de los cíclopes, por-qué tiene cuatro miembros –dos inferiores y dos superiores– en vez de mil patas como el héroe de Kafka en su metamorfosis, o diez mil manos como la diosa Kanon, nadie ha protestado verdaderamente todavía por el hecho de ver, de escuchar o de andar. Si en el mundo todo parece arbitrario, no sucede lo mismo ahí donde se revelan a sí mismas y se cumplen las realizaciones transcendentales de los sentidos o poderes originales de nuestra carne. Más bien al contrario: es su ausencia o su alteración lo que se revela insoportable como en la enfermedad o la dolencia.

Sin embargo, si ninguno de los poderes de nuestra carne se pone en cuestión en la pregunta «por-qué» mientras que, absorto en su efectuación inmanente, se experimenta inmediatamente como «bueno», ¿cómo olvidar que semejante poder supone una capacidad de poder, un «yo puedo», un Sí, una carne en fin, que no adviene a ella misma sino en la vida? Ahora bien, esta serie de implicaciones no es el objeto de análisis; remite a una forma de pasividad experimentada por cada uno de nuestros poderes en su modo de operar particular. No es sólo la capacidad de poder, que no extrae de él, la que le vuelve pasivo frente a sí mismo, es la especificidad de este poder lo que lo caracteriza con una nota de contingencia irremediable. Pues, ¿por qué es preciso que haya, en esos vivientes transcendentales que somos, algo como la visión, la audición, el olfato, la motricidad, la actividad sexual con su diferenciación que impone en todas partes su potencia atractiva, sus pulsiones mismas diferenciadas? Todo ocurre como si el aparecer del mundo no hiciese más que permitir ver, poner literalmente al

desnudo la contingencia radical de una diversidad de propiedades específicas ya inscritas en la carne. Esta diversidad, ¿no se experimenta en secreto a pesar de su inmanencia –especificidad y contingencia exhibidas por el cuerpo, pero consustanciales a la carne y que no hacen más que traducir una pasividad más antigua–? Es preciso recordar el panorama de esta pasividad radical que extiende por doquier, a través de estratos superpuestos, su reino invencible, para comprender la posibilidad de que la carne constituya, según las enseñanzas del cristianismo, la vía de la salvación.

§ 45 *Los grados de la pasividad: del Génesis al Prólogo de Juan* (Jn 1, 1-18).

A todo ello, nos ayudarán dos textos, ambos tomados de las Escrituras: el Génesis y el Prólogo de Juan. Separados por siglos, estos dos fragmentos de un proceso de elaboración continuo están relacionados, de manera que puede considerarase al segundo como un comentario del primero. Comentario o más bien profundización determinante, de tal forma que el Prólogo constituye una revelación de la verdad esencial escondida en el Génesis. A partir de esta vinculación se opera especialmente una aclaración de la oposición entre creación y generación, a la cual ya hemos hecho alusión. El establecimiento de tal relación, sin embargo, sólo es concebible si la lectura del Génesis elude la ingenuidad que habitualmente se le otorga.

Con este fin, conviene descartar la idea de que el Génesis propone una especie de relato histórico del origen del mundo y de su contenido –cosas inertes o especies vivas o seres humanos–. Visto de esta manera, el texto pierde de golpe toda significación. De este modo, cuando Adán es creado tiene 20 años, igual que su esposa Eva. Se dice de este Adán creado con 20 años que es el primer hombre. Ahora bien, de su unión con Eva han nacido dos niños, uno de los cuales, Caín, mata al otro. De manera que, expulsado de su lugar de residencia, que ya no es el Paraíso, Caín deambula por la tierra al encuentro de hombres que le serán, todos ellos, profundamente hostiles. Lo que significa que estos hombres nacidos de una generación natural pertenecen a familias que pueblan la tierra desde hace tiempo.

Considerada en sí misma, la creación no es menos sorprendente, pues se distingue en ella el acto creador y el contenido de lo creado. Es preciso reconocer entonces que el contenido preexiste al acto creador, al menos respecto a su condición de existencia –en este caso el tiempo en el que el acto creador se desarrolla–, mientras que evidentemente debería precederlo. Y así Dios creó sucesivamente el cielo y la tierra, la luz y las tinieblas, las aguas, las plantas, los árboles frutales, etc., todo eso el primer día, y el segundo... hasta el séptimo día en que, igual que un hombre sabio, decidió descansar. Ciertamente podríamos considerar esta circularidad entre la creación y lo creado como una concepción metafísica, lo que conduce a dudar de la ingenuidad del relato. Dejando de lado un montón de cuestiones inadecuadas, llegaremos enseguida a lo esencial.

El Génesis es la primera exposición conocida de una teoría transcendental del hombre. Por «transcendental» entendemos la posibilidad pura y apriorística de la existencia de algo como el hombre. Se trata de la esencia del hombre como se habla de la esencia del círculo, es decir, de la posibilidad interna de algo como un círculo, sin preocuparse de saber cuándo pensaron los hombres por primera vez en un círculo y ya no en un redondel, cuándo comprendieron su idealidad, aquello que es la idealidad en general, etc. De la misma manera, la cuestión de la condición interna de posibilidad de una realidad como la nuestra no tiene nada que ver con la aparición histórica y fáctica de los hombres sobre la tierra, con su desarrollo empírico. Todo lo más, esta concepción de la esencia apriorística del hombre, designa el momento en el que podemos hablar del hombre por primera vez. Adán es el primer hombre en el sentido eminente de que es el arquetipo de todo hombre concebible, esa esencia de lo humano que inevitablemente encontramos de nuevo en todo hombre real.

Que el primer hombre, en este sentido eminente, haya sido un hombre real, he ahí lo que lejos de contradecir su definición transcendental, resulta por el contrario de ello, si es verdad que –a diferencia de una esencia ideal como la del círculo, encerrada para siempre en su idealidad– la esencia de la que el hombre toma su proveniencia es la de la realidad misma, la de ese absoluto que es la Vida. Porque la esencia del hombre es en cada momento la de un hombre real. Todo hombre real, recíprocamente, todo hombre vivo, lleva necesariamente en él esta posibilidad arquetípica sin la

que no puede existir ningún hombre –el individuo en Adán, como dice Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, no está nunca separado del género humano–.

Por tanto, si queremos comprender la Biblia como un escrito transcendental que no se preocupa por la historia fáctica de los hombres, debemos compararla con los demás libros «transcendentales» de los que disponemos. Por ejemplo, con el más famoso de ellos, aquel que en la edad moderna ha radicalizado el punto de vista transcendental. La *Crítica de la razón pura* es el prototipo de obra transcendental en el sentido de que el objeto de análisis es la concepción apriorística de todo hombre concebible, que Kant denomina *la condición de posibilidad de la experiencia en general*, definiendo así al hombre como esa condición de toda experiencia, como fenomenológico en su esencia. De esta estructura fenomenológica del hombre constituida por las formas *a priori* de la intuición pura y por las categorías del entendimiento, que son, unas y otras, modos del permitir-ver, se ha establecido que equivale a la del mundo, cuya exterioridad pura define la fenomenicidad pura y, así, «la condición de toda experiencia posible», de todos los «fenómenos».

Al considerar la Biblia desde este punto de vista transcendental (y dejando de lado todo lo que separa una obra individual moderna de un conjunto de textos muy antiguos redactados en épocas diferentes por diferentes autores), vemos aquello que diferencia a estas dos problemáticas, una de las cuales relaciona la esencia del hombre con el mundo, y la otra con Dios, en este caso, con la Vida. Si, como Kierkegaard en el siglo XIX, todavía hoy en día algunos pueden encontrar la Biblia infinitamente más profunda que la *Crítica de la razón pura,* a pesar de la extraordinaria potencia conceptual de Kant y de la elaboración sin igual de su terminología, es únicamente por esta diferencia fundamental de las temáticas, de las cuales sólo la primera nos atañe en lo más hondo de nosotros mismos, pues tanto en la vida teórica como en la práctica, desde que nos volvemos hacia el mundo olvidando que no es nunca en él donde comienza el camino de la vida, incluso si este camino comporta etapas, perdemos lo esencial y aquello que no recobraremos nunca[30].

30. Eso es lo que muestra el ejemplo crucial del Sí transcendental que Kant es incapaz de aprehender en su «sustancia» y «simplicidad» propias, puesto que una y otra no son más que la materia fenomenológica de la Vida absoluta en su

En el Génesis, la relación con el mundo está presente, incluso parece ocupar una posición prominente en la medida en que la creación es pensada precisamente como la del mundo. En este sentido inicial, el concepto de creación es decisivo, marca *a priori* el Todo del ser, la totalidad de la realidad, cualquiera que sea, con una pasividad radical que no se eliminará jamás. A pesar de su radicalidad, tal pasividad queda marcada con una incertidumbre fundamental, incluso se muestra falaz en la medida en que esta creación divina del mundo, dada como un proceso universal, atañe con absoluta evidencia al hombre, tomándolo en ella y haciendo de él desde entonces un ser-del-mundo cuyos principales caracteres, y especialmente la pasividad, deben ser aprehendidos a partir de su condición propia.

La pasividad del hombre con respecto al mundo es doble: por una parte, pasividad respecto al mundo como tal, respecto a su horizonte ek-stático de visibilización; por otra, pasividad respecto al contenido que se muestra en semejante horizonte. *La pasividad de estas dos relaciones reside en su sensibilidad.*

El contenido del mundo, los objetos, los procesos materiales que lo componen, no son sensibles en sí mismos: son sistemas inertes que estudia la física. Sólo son sensibles porque nos relacionamos intencionalmente con ellos por medio de cada uno de nuestros sentidos, porque, más fundamentalmente, el rebasamiento intencional da de sí la venida fuera de sí de ese horizonte de exterioridad pura. Respecto a este último, somos pasivos porque no está dado sensiblemente en una afección primitiva que consiste en el hecho de que se muestra a nosotros, mostrándose a su vez en él toda cosa. Así se edifica, en Kant y en Heidegger, por ejemplo, la posibilidad de una afección transcendental en cuanto afección fenomenológica por parte del mundo que define nuestra pasividad en calidad de sensibilidad pura y, en sí misma, transcendental.

Sin embargo, como nos hemos visto obligados a reconocer en varias ocasiones, la creación bíblica aparece como una creación del mundo que implica al hombre en ella sólo en el caso de que nos atengamos a una lectura superficial y meramente provisional.

fenomenización originaria. Ésta es, en efecto, la confesión trágica de la problemática *desértica* de la crítica del paralogismo de la psicología racional en la *Crítica de la razón pura*. Sobre esto, cf. nuestra *Généalogie de la psychanalyse*, cap. IV: «La subjectivité vide et la vie perdue: la critique kantienne de l' 'âme'».

Tal concepto de creación salta en pedazos cuando se plantea precisamente la cuestión del hombre, y entra en escena la proposición sorprendente y reiterada según la cual Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza. Semejante a Dios, el hombre no es nada del mundo; nada del hombre se explica en último término por el mundo. Semejante a Dios, el hombre no es el producto de un proceso que se comprende fuera de sí bajo la forma de una imagen. El hombre no ha sido nunca entendido al margen de Dios. El hombre no es una imagen que podamos ver. El hombre no es para nada visible. Nadie ha visto nunca a Dios, pero tampoco nadie ha visto nunca a un hombre –un hombre en su realidad verdadera, un Sí transcendental vivo–. Sólo en el caso de los procesos idolátricos de profanación nos esforzamos, aunque en vano, en verlo. Porque la vida no es nunca visible. Puesto que Dios es Vida, es invisible. Por esta razón, el hombre tampoco es visible. El hombre no ha sido nunca creado, no ha venido nunca al mundo. Ha venido a la Vida. En esto es semejante a Dios, cortado por el mismo patrón que Él, como toda vida y como todo viviente. Por ese patrón que es la sustancia fenomenológica pura de la vida misma.

Conocemos las proposiciones iniciáticas del Prólogo de Juan que nos permiten comprender *la unidad del punto de vista transcendental de las Escrituras*. Esta unidad se manifiesta claramente cuando la idea de creación deja sitio a la de generación. El hombre sólo puede ser comprendido a partir de la idea de generación. La generación del hombre en el Verbo (señalamos que la creación bíblica se produce ella misma en el Verbo, en la Palabra de Dios, que es la Palabra de la Vida: «Dios dice [...]») repite la generación del Verbo en Dios como su auto-revelación. Esta homogeneidad entre la generación del Verbo y la del hombre explica por qué el Verbo, al encarnarse para hacerse hombre, no ha venido al mundo, *sino a una carne, «a los suyos»* –entre aquellos que han sido generados en Él y le pertenecen desde siempre–. Sin embargo, cuando tratamos de comprender todo esto, hemos abandonado la historia, ya no hemos de seguir el desarrollo cronológico de las Escrituras, cuya perspectiva también se invierte. El concepto de generación da su sentido exhaustivo y adecuado a la creación; el Prólogo de Juan nos permite comprender el Génesis.

Con la sustitución del concepto de generación por el de creación, el concepto de pasividad se invierte. Ya no se trata de la pa-

sividad del hombre respecto del mundo, sino de una pasividad completamente diferente, de la pasividad radical de la vida respecto a la Vida. Aquí se descubre plenamente la ambigüedad última del concepto de sensibilidad. Desde siempre, sensibilidad y Afectividad han sido confundidas como si se tratase de una única y misma esencia, de una única y misma realidad. Lejos de ser idénticas, sensibilidad y Afectividad mantienen entre sí una relación paradójica, a la vez fundadora y antinómica. Por una parte, *la Afectividad funda la sensibilidad.* La fenomenología de la carne ha mostrado permanentemente esta relación de fundación: todas las realizaciones intencionales, las de nuestros sentidos por ejemplo, todas las operaciones y las síntesis activas o pasivas en las que estas realizaciones se llevan a cabo, no son posibles más que dadas originalmente a sí mismas en la auto-impresionabilidad de nuestra carne. Mientras que en el espacio de juego que abre el distanciamiento del mundo siempre es posible comportarse de tal o cual manera respecto a un «en-frente» o a un «objeto», girarse hacia él o desviarse de él, ese movimiento mismo, en calidad de movimiento que se mueve a sí mismo en su autodonación patética, no dispone ya respecto a sí mismo de ninguna responsabilidad de este tipo, confiado por el contrario a sí mismo en la pasividad radical que pertenece a toda modalidad de la vida porque pertenece a la Vida misma, que abruma todo sufrimiento, todo deseo, la impresión más humilde con su propio peso. Esta pasividad radical, que excluye en sí misma todo distanciamiento, toda transcendencia, y así, la sensibilidad misma como poder de sentir diferente de aquello que siente, es la afectividad transcendental de la que hablamos. Aquí aparece el descubrimiento principal de la fenomenología de la Vida, *la heterogeneidad radical de la Afectividad transcendental con respecto de la sensibilidad en el seno mismo de la fundación inmanente de la segunda en la primera.*

Ahora bien, esta pasividad que es finalmente la de cada carne, la de cada Sí, la de cada vida respecto de sí misma, recubre una pasividad mucho más radical todavía, porque cada una de esas vidas sólo está dada a sí en la auto-donación de la Vida absoluta. De manera radical, semejante pasividad remite al secreto escondido en toda vida, a su fuente oculta: a la venida de la vida absoluta a su Verbo como condición de toda venida a nosotros mismos –de nuestro nacimiento transcendental, de nuestra condición

de Hijos–. Esta pasividad radical abre, según el cristianismo, la vía de la salvación. En el marco de nuestra investigación, limitaremos el análisis de este tema soteriológico a la formulación que ofrecen Ireneo y Agustín.

§ 46 *La vía de la salvación según Ireneo y Agustín.*

Si en el cristianismo la salvación descansa sobre la condición de Hijo, que es originariamente la del hombre transcendental, y si esta condición se ha perdido –olvidado o más bien roto por el pecado de idolatría que ha sustituido la relación primitiva con la Vida por la relación con el ídolo–, en ese caso la salvación consiste verdaderamente en recuperar, en la práctica y no sólo teóricamente, tal condición. Los Hijos adoptivos de los que hablan Pablo o Juan son aquéllos en quienes se ha restaurado la condición que inicialmente fue la de todo hombre. La pasividad radical de la vida –de una vida como la nuestra, generada en la auto-generación de la Vida en su Verbo– contiene la vía de la salvación, porque no hay otra salvación para una vida generada de este modo, que esta generación en la que vive originalmente por mor de la vida misma de Dios. Esta es la razón por la que, según los pensadores cristianos, especialmente Ireneo y Agustín, se produce la Encarnación, y la regeneración supone la venida del Verbo a una carne de esta clase (idolatrada en su finitud, en su pretendido poder, en los placeres que se imagina producir): porque, hablando con todo rigor, nuestra vida ha sido generada en el Verbo de Dios, no en una vida indeterminada, sino en una vida esencialmente marcada por una Ipseidad radical.

Ireneo declara explícitamente, en primer lugar, que la Encarnación del Verbo en nuestra carne finita debe permitirnos recuperar nuestra relación inicial con Dios y, más aún, deificarnos: «la verdad [..] aparece cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, *haciéndose semejante al hombre y haciendo al hombre semejante a Él*»[31]. De este modo, Ireneo chocó desde el principio con la apo-

31. Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, Cerf, Paris 1991, 617, subrayado por nosotros.

ría griega, si es verdad que no se trata sólo de afirmar el Acontecimiento extraordinario de la Encarnación, sino de establecer su posibilidad. De manera verdaderamente genial, como lo hemos podido observar a propósito de lo que hemos denominado el *cogito* cristiano de la carne, Ireneo se refería a la condición en-carnada del hombre mismo para mostrar cómo la vida, lejos de ser incompatible con la carne, es por el contrario su condición.

Que aquél que, en la época de Cristo, ha tomado carne en Cristo, no sea un hombre ordinario, sino el Verbo de Dios, he ahí lo que ya no es para nada inverosímil. En toda en-carnación humana, *cada vez que una vida viene a un cuerpo para hacer de él una carne,* no es precisamente una vida ordinaria la que es capaz de hacer esto, de en-carnarse –y ello porque, vida ordinaria, en resumidas cuentas, no la hay–. Una Vida susceptible de dar vida a un cuerpo para hacer de él una carne, es aquella que es capaz de darse primero la vida a sí misma en el eterno proceso de su autorevelación en su Verbo. Toda carne, por consiguiente, proviene del Verbo. «Todo ha sido hecho por Él, sin Él, nada de lo que está hecho ha sido hecho». La proximidad de Ireneo respecto de las palabras iniciáticas del Prólogo le comunica la intuición fulgurante de Juan, *la de una afinidad esencial entre la creación original del hombre y la Encarnación del Verbo*, de manera que sólo la segunda nos permite entender la primera. Los temas ireneanos giran en torno a esta retro-inteligibilidad fundante expresada por él mismo.

El primero, sobradamente expuesto por nosotros, plantea que «la carne es capaz de recibir la vida» por una razón esencial: porque proviene de la Vida. La relectura joánica del Génesis le ha permitido a Ireneo la apercepción de la creación, no como posición fuera de sí de una cosa mundana, sino como generación de una carne por insuflación de la vida en un cuerpo de fango –por ese aliento de la vida que es su Espíritu–. Aquello que Ireneo ha leído explícitamente en Pablo: «vuestro cuerpo es el templo del Espíritu Santo» (1 Cor 7, 19). Porque esta venida de la Vida a una carne define la creación del hombre en calidad de su nacimiento transcendental, en ésta se establece una co-naturalidad entre la esencia divina y la nuestra, como lo afirma Ireneo: «puesto que pertenecemos a Dios por nuestra naturaleza». Sólo una trágica historia ha podido deshacer esta pertenencia nativa de nuestra carne a la Vida, y esta historia, o más bien el Archi-aconteci-

miento que la domina y se repite incesantemente en ella, es el de la Apostasía del pecado, cuya secuencia bruscamente rota por el «salto» hemos esbozado ya. Ese salto en la Apostasía ha destruido nuestra naturaleza original y, no cesando de reproducirse en ella, no deja de destruirla. «La Apostasía nos había alienado contra nuestra naturaleza». Esta pertenencia nativa de nuestra carne al Verbo de la Vida, sólo podrá restablecerla la Venida de este Verbo a una carne semejante a la nuestra, su Encarnación. Pero Ireneo nos ayuda a comprender mejor las condiciones de esta Encarnación.

Y en primer lugar, acabamos de recordarlo, su posibilidad. Encarnándose en una carne semejante a la nuestra, el Verbo viene, en efecto, a aquello que él mismo ha generado desde el principio en su Vida, a aquello que no sólo ha hecho posible sino real. «El Verbo [...] se ha unido a su propia obra por él modelada». Sin embargo, si es el Verbo de la Vida el que ha generado la carne dándole la Vida fuera de la cual ninguna carne es posible, en la que toda carne permanece, es que el Verbo no se ausenta jamás de su creación, pues de lo que se trata en ésta es de la generación del hombre, pues «siempre estuvo presente en el género humano»[32].

Se nos aclara otro aspecto de esta posibilidad de la Encarnación del Verbo; se derrumba otro argumento de la gnosis. A los ojos de ésta, la dificultad no sólo consiste en comprender cómo un Logos eterno e incorporal –eterno por incorporal– puede unirse a un cuerpo terrestre corruptible. Resurge la aporía al leer la relación en sentido inverso, al suponer que en Cristo se encarna el Verbo. «Si Cristo ha nacido en este momento, no existía, por tanto, antes». La gnosis no ha leído –aquí se ve claramente– la proposición joánica. Es el Verbo el que se ha encarnado. La Encarnación del Verbo fue posible, no sólo porque toda carne se une a él, sino también por esto: porque, según la proposición joánica, es él quien se hizo carne en Cristo; resulta igualmente falso pretender que Cristo, que es el Verbo, no existiese antes de su venida a la historia; Él, en quién todo fue creado al principio, en quien toda carne vino a sí misma. Es verdad que Cristo tiene dos naturalezas, la del Verbo y la de un hombre, y que asumió la segunda hasta el fin, hasta la agonía en la cruz. Pero *esas dos natu-*

32. *Ibid.*, respectivamente, 570, 570, 360, 360.

ralezas no son iguales: según el orden del proceso de la Vida absoluta, la primera ha generado a la segunda, por efecto de un amor sobreabundante, decía Ireneo: por total gratuidad.

Entonces, la «unidad y mismidad» de Cristo, su identidad –tan difícil de pensar por parte de los grandes concilios futuros que continúan expresándose en un horizonte griego–, llegan a ser verdaderamente inteligibles cuando Ireneo las resitúa en las fuentes evangélicas. De donde se sigue un inmenso despliegue de «pruebas» escriturísticas, muchas veces citadas y comentadas: por una parte, «Juan no conoce más que un solo y mismo Verbo de Dios, que es el Hijo Único y que se encarnó para nuestra Salvación, Jesucristo Nuestro Señor[...]»; «Para que no supusiésemos que uno es Jesús y otro Cristo»[33]; y por otra, esta justificación filosófica sorprendente ha sido extraída de las fuentes mismas de la Vida. No obstante, más allá de esta posibilidad transcendental de la Encarnación del Verbo, lo que importa en último lugar es su realidad en calidad de fundamento de la salvación. Ireneo designa primero sin equívoco alguno el lugar en el que esa salvación debe cumplirse, y que no puede ser otro que la realidad. Así, nos encontramos de nuevo ante la paradoja cristiana: el lugar de la Salvación es también el del pecado, su realidad está cortada por el mismo patrón: es, precisamente, nuestra propia carne, nuestra carne finita.

Por este medio se verifican dos supuestos fenomenológicos básicos, a saber, que es la vida, en su materialidad fenomenológica carnal, la que define la realidad, y, al mismo tiempo, la de la acción, puesto que se trata de una acción real (y no de una actividad ideal como la que consiste en manejar significaciones). La carne define el lugar de la salvación porque constituye el lugar de toda acción real, si es verdad que aquélla no consiste, según el Evangelio, en un decir, sino en un hacer –«No todo el que me dice: ¡ Señor, Señor! entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la Voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7, 21)–; no en un saber de tipo cognitivo, sino en la transformación práctica de una carne que, dejando de abandonarse al culto de sí misma, no vivirá en lo sucesivo más que de la Vida infinita que la ha dado a sí misma desde el principio y no deja de darse a ella hasta en su idolatría.

33. *Ibid.*, 346 y, en el comentario de Mateo, 347.

Por esta razón, el Verbo ha adoptado una carne finita como la nuestra, porque ésta se había convertido en presa del pecado y de la muerte. En efecto, la carne –lo hemos mostrado ampliamente– abre aquella dimensión en la que, al producir en sí misma, en la relación tocante-tocado, las sensaciones de su deseo, el hombre tiene el poder, atribuido a sí mismo, de devenir y hacer de sí mismo lo que quiera. Y así, de adorarse doblemente a sí mismo, tanto en ese pretendido poder como en sus placeres. Esta adoración de sí conduce a la muerte porque el que es adorado –ese pretendido poder o las sensaciones que procura– no tiene precisamente el poder de darse a sí mismo, de darse la vida. Y así, adorándolos, el hombre adora su propia impotencia, se confía a su finitud y a su muerte.

Encarnándose, el Verbo ha tomado por tanto sobre sí el pecado y la muerte inscritos en nuestra carne finita y los ha destruido, muriendo él mismo sobre la Cruz. Lo que se restaura entonces es la condición original del hombre, su nacimiento transcendental en la Vida divina fuera de la cual ninguna vida adviene a la vida. Pero esta restauración sólo es posible si el Verbo mismo se ha encarnado en esta carne devenida pecadora y mortal, de manera que, de su destrucción, emerja el Verbo mismo, y con él, nuestra generación en Él, en el abrazo de la Vida absoluta –generación cuya primera formulación es la creación bíblica–. Ireneo ha explicado esta estructura de la salvación cristiana de múltiples maneras con una gran claridad[34]. Retengamos la siguiente frase: «Aquél que debía matar el pecado y redimir al hombre digno de muerte, se convirtió en lo mismo que era éste, es decir, ese hombre esclavizado por el pecado y sujeto al poder de la muerte, a fin de que el pecado fuese muerto por un hombre y que el hombre saliese así de la muerte». Esta es, sin duda, la continuación explícita de los grandes temas paulinos: «Igual que 'por la desobediencia de un solo hombre'» que fue el primero, modelado a partir de una tierra virgen, «muchos han sido constituidos pecadores» y han

34. «Él [el Señor] [...] ha dado su carne por nuestra carne [...]. Nos ha recompensado con la incorruptibilidad por la comunión que tenemos con él mismo»; «¿Cómo habríamos podido, en efecto, tomar parte en la filiación adoptiva de Dios, si no hubiésemos recibido, por el Hijo, esta comunión con Dios? ¿Y cómo habríamos recibido esta comunión con Dios si su Verbo no hubiese entrado en comunión con nosotros haciéndose carne?» (*Ibid.*, respectivamente, 570, 366, 572).

perdido la vida, así, era preciso que «por la obediencia de un solo hombre», que es el primero, nacido de la Virgen, «muchos sean justificados y reciban la salvación»[35].

Esta estructura cristiana de la salvación, que reencontramos en todos los Padres y en los concilios, Agustín la ha llevado a ese extremo en el que el devenir-hombre de Dios que posibilita a su vez el devenir-Dios del hombre, debe ser tomado al pie de la letra, significando esta deificación, esta identificación con la vida incorruptible que es la única que le permite al hombre escapar de la muerte. Agustín se encarga de poner al desnudo la posibilidad principal de esta identificación explicando una de las proposiciones más enigmáticas de Juan, al citar las palabras de Cristo en su última oración al Padre. Este texto que desvela los arcanos de la misión de Cristo sobre la tierra, pone en juego una doble relación: la de Cristo con su Padre, y la de Cristo con aquéllos que su Padre le ha confiado con vistas a su salvación. Recordemos algunos elementos del contexto joánico: «No te pido que los saques del mundo, sino que los defiendas del maligno. Ellos no pertenecen al mundo como tampoco pertenezco yo [...]. Yo los he enviado al mundo, como tú me enviaste a mí. *Por ellos yo me ofrezco a ti para que ellos se ofrezcan enteramente a ti*». (Jn 17, 15-19, el subrayado es nuestro). De este texto inmenso, del que no es posible analizar aquí todos los componentes, retomemos la proposición sobre la que medita Agustín: «Por ellos yo me ofrezco a ti».

En esta proposición están implicados: por una parte, la relación con los hombres de esta operación que opera Cristo («por ellos», él la lleva a cabo por ellos); por otra, la operación misma: («yo me ofrezco a ti»). Agustín comprende desde un principio la relación con los hombres como la identidad entre Cristo y los hombres. Pues cómo, se pregunta, podría Cristo santificar a los hombres santificándose él mismo *sino porque los hombres están en él*: «Porque ellos mismos son yo». Es evidente que, si en Cristo se produce una santificación, los que están en él resultan santificados al mismo tiempo. «Santificados» en un sentido radical, en el de convertirse no en santos, sino en Aquél que es el único Santo: Dios. Santificados, es decir, deificados, y sólo como tales, salvados. En el § 48 volveremos sobre esta identificación de Cristo

35. *Ibid.*., 366-367; cf. Rom 5, 12-18.

con los hombres, sobre la que descansa la explicitación del cuerpo místico de Cristo propuesta por Agustín.

La segunda implicación, de hecho, la implicación fundadora, se presenta a modo de un enigma: es la operación de Cristo, la santificación que cumple él mismo pero *respecto de sí mismo,* una santificación que le atañe, dirigida hacia sí, que tiene a Cristo por objeto. «Nadie se hace justicia a sí mismo», había reconocido Cristo ante los doctores, escribas, sacerdotes y sumos sacerdotes que le dirigían –en un diálogo de una tensión trágica que relatan tanto los Sinópticos como el texto joánico–, ese gravísimo reproche, conforme por otra parte a la Ley. La respuesta de Cristo consiste en una de esas declaraciones radicales que no pueden más que agravar su caso: que no era él, sino Dios quién le hacía justicia –lo que lleva a suponer que entre Él y Dios existe una relación tan íntima que es blasfema–. Trasponiendo a la santificación lo que acaba de ser dicho de la justificación (*¿no son lo Mismo santificación y justificación?*), no podríamos pensar de manera análoga: «Nadie se santifica a sí mismo» –y, sin embargo, eso es lo que hace Cristo–.

Agustín se arriesga a explicar esta santificación de Cristo por él mismo, y lo hace a partir de la Encarnación y como explicación de la Encarnación misma. En efecto, puesto que es el Verbo –que es Dios, que está al principio al lado de Dios– el que se encarna, es decir, el que se hace hombre tomando la carne de un hombre, entonces, santifica a ese hombre en el que se encarna en la persona única de Cristo que se hizo Verbo y hombre. O, para considerar las cosas ya no desde el punto de vista del Verbo, sino del hombre en el que se ha encarnado, éste ha sido santificado desde el inicio de su existencia histórica, porque es el Verbo el que ha tomado carne en él, en su propia carne de hombre. Dicho brevemente, en calidad de Verbo, Cristo se santifica a sí mismo como hombre. Por tanto, Cristo se ha santificado a sí mismo porque es a la vez Verbo y hombre, y en Él el Verbo ha santificado al hombre. Esa es la declaración explícita de San Agustín: «Por lo tanto, se ha santificado Él mismo en sí mismo, es decir, al hombre en el Verbo, porque Cristo es uno, Verbo y hombre, santificando al hombre en el Verbo»[36].

36. San Agustín, *Œvres complétes*, Librairie Louis Vivés, Paris 1869, t. X. (*Tractatus,* CVIII, «Sur Jean»), 364 *sq.*

En el admirable análisis de Agustín queda un núcleo oscuro. Decir que el Verbo santifica al hombre Jesús, encarnándose en él, porque ese hombre es el Verbo mismo, sitúa al Verbo en el fundamento de la salvación, pero no explica verdaderamente la posibilidad interna de esa relación entre el Verbo y el hombre. Verbo y hombre se yuxtaponen en la persona de Cristo, de manera que esta yuxtaposición, esta doble naturaleza, se vuelve a encontrar en el centro de la problemática de los grandes concilios, puesto que al fijar el dogma permanece totalmente, como dice por ejemplo Cirilo de Alejandría en su segunda Carta a Nestorio, en tiempos del concilio de Éfeso, «indecible e incomprensible».

Ahora bien, en el texto joánico, que repite hasta la evidencia las palabras de Cristo, la coexistencia del Verbo y del hombre en Cristo no se presenta en ningún momento como un conjunto de dos realidades opacas e irreductibles. Al contrario, un único y mismo principio de inteligibilidad, o más bien de Archi-inteligibilidad, atraviesa al Verbo y al hombre para unirlos en Cristo. Esta Archi-inteligilidad es la auto-revelación de la Vida absoluta. El hecho de que dirija la relación fenomenológica de interioridad recíproca del Padre y el Hijo, proviene de esto, de la auto-generación de la Vida absoluta como su auto-revelación en el Sí del Primer Viviente. La fenomenología de la Encarnación ha mostrado ampliamente que la Archi-pasibilidad de esta Archi-revelación es, en su efectuación fenomenológica, la Archi-carne supuesta en toda carne. Pero todo esto está dicho en el texto de Juan, texto que presenta una estructura formal del tipo: «Así como... así...», cuya pretensión de dar cuenta puede ser difícilmente refutada. Da cuenta, por una parte, de la similitud estructural entre la relación fenomenológica de interioridad recíproca de la Vida absoluta y de su Verbo y, por otra, de la relación de interioridad fenomenológica recíproca entre ese Verbo y todos los vivientes en Cristo. De entre todos esos enunciados equivalentes que se refieren a un Otro lado radical –a este Otro-que-el-mundo que es la Vida absoluta en la parusía de su Auto-revelación radical, que es su «gloria» («ellos no pertenecen al mundo, como tampoco pertenezco yo»)–, retenemos el último: «Yo les he dado a ellos la gloria que tú me diste a mí, de tal manera que puedan ser uno, como lo somos nosotros. Yo con ellos y tú en mí. Para que llegue a la unión perfecta» (Jn 17, 22-23).

De lo que se trata en definitiva es del cuerpo místico de Cristo. Esa unidad de todos los hombres en Cristo constituye precisa-

mente el primer supuesto de Agustín –«Ellos mismos son yo»–, que a su vez constituye también la primera condición de la salvación, pues sólo si todos los hombres son en Cristo, uno con él, si son Cristo mismo, santificándose a él mismo, Cristo los santifica a todos en él, salvándolos a todos al mismo tiempo.

El cuerpo místico de Cristo, en el que todos los hombres no son más que uno, es una forma extrema de la experiencia del otro; como tal remite a ésta. Desde el punto de vista fenomenológico, el cuerpo místico sólo es posible si la naturaleza de la relación que los hombres son capaces de mantener entre sí puede alcanzar ese punto límite, en efecto, en el que no constituyen más que uno, de tal modo que, no obstante –según los supuestos del cristianismo, que son igualmente los de una fenomenología de la Vida–, la individualidad de cada uno sea preservada, o sea, exaltada y no ya abolida en semejante experiencia, si ésta ha de ser todavía la del *otro*.

La experiencia del otro se ha convertido en uno de los temas principales de la fenomenología. Indiquemos, tan brevemente como sea posible, las tesis de la fenomenología de la Vida sobre este problema que reviste aquí para nosotros una importancia decisiva.

§ 47 *La experiencia del otro en una fenomenología de la vida.*

Cuando la reflexión filosófica vuelve a encontrar una cuestión esencial, su primer tema de investigación debe apuntar al supuesto fenomenológico que sirve de soporte y de posibilidad última a la realidad sobre la que ésta se interroga. A este respecto, la fenomenología de la Vida nos ha enseñado esto: cuando la realidad cuestionada es la vida, su supuesto fenomenológico no es nunca aquél en el que se pone en cuestión ella misma. El supuesto del cuestionamiento filosófico es siempre el pensamiento, la intencionalidad, al fin y al cabo el distanciamiento de un mundo del que la vida escapa a causa de su propio supuesto fenomenológico, que no es otro que ella: su Archi-revelación en la Archi-pasibilidad de un pathos invisible. De este modo, la cuestión del lenguaje resultó totalmente renovada cuando el basamento fenomenoló-

gico del aparecer del mundo, que se le asigna desde Grecia, dejó su puesto al «Logos de la Vida». De este modo, se invirtió la concepción del cuerpo, de tal modo que ese cuerpo, por tratarse del nuestro, ya no es un cuerpo mundano sino una carne viva, que sólo adviene a la vida según el modo originario de fenomenización propio de ésta. Igual ocurre con la experiencia del otro.

Ésta última es objeto de un interés reciente, especialmente por parte de la fenomenología. Conviene, sin embargo, decir unas palabras sobre la concepción tradicional, que a primera vista parece ajena al análisis fenomenológico. En el pensamiento clásico, la posibilidad de una comunicación entre los hombres proviene de la presencia en ellos de una misma razón. Así se explica cómo individuos en cada caso diferentes son capaces, a pesar de la diversidad de sus esferas de existencia personales, de entenderse y comunicarse: más allá de sus sensaciones, que según la psicología sólo se dan a uno mismo, piensan en la misma cosa, comprenden las mismas verdades, porque una misma Razón piensa en ellos. A decir verdad, no sólo tienen en común las mismas verdades, en el sentido de verdades racionales; están abiertos a un único y mismo mundo, de manera que finalmente es esta apertura al mundo en el que entran en relación con las mismas cosas lo que los reúne. Así, el análisis clásico descansa, como sucede a menudo, sobre un supuesto fenomenológico que no está tematizado por sí mismo –y eso es precisamente lo que intenta hacer la fenomenología–.

En la fenomenología contemporánea es constante la retro-referencia de la experiencia del otro a un fundamento fenomenológico. Para Husserl, la intencionalidad es la que nos da acceso a los otros, de igual modo que a todo lo que puede valer como ser para nosotros. Por otra parte, era esa misma intencionalidad la que pretendía desvelarnos nuestra propia vida transcendental, tanto en la auto-constitución intencional del flujo de la conciencia que produce sola su auto-aparición espontánea (su *Selbsterscheinung*), como en la reflexión metódica de la reducción fenomenológica. No resulta sorprendente que el fracaso al que se enfrenta la intencionalidad en el caso de nuestra propia vida transcendental se repita en el caso de la experiencia del otro, cuando éste revela no ser originariamente y en sí nada más que aquello que yo mismo soy: un Sí vivo. En la problemática husserliana, el fracaso depende, por tanto, simplemente de que, lejos de poder alcanzar la vida del

otro en ella misma (tal como ésta se alcanza a ella misma en sí), la intencionalidad sólo puede conferir al otro la significación de llevar en sí tal vida –conferir a su cuerpo la significación de ser una carne, un «cuerpo vivo» (*Leibkörper*)–.

Según Heidegger, el fracaso de la filosofía de la intencionalidad no es imputable a la intencionalidad misma, sino precisamente a *la esencia de la fenomenicidad*, en la que ésta se despliega. Heidegger tampoco conocía ninguna clase de fenomenicidad distinta de ésta, a saber, esta auto-exteriorización original de la exterioridad pura que ha llamado con distintos nombres, por ejemplo, el horizonte ek-stático de la temporalidad, en la segunda parte de *Sein und Zeit*. Lo que Heidegger reprocha muy claramente a Husserl, por ejemplo en el último seminario de Zähringen, es la inserción de la intencionalidad en una «conciencia» o «subjetividad», y el mantenimiento, a favor de estos conceptos inadecuados, de una «interioridad» de la que ya no llegará a evadirse verdaderamente a fin de volver a encontrar el Objeto original en sí mismo y tal como es, de hacerle justicia en su manera de mostrársenos en el claro del Ser. Verdaderamente en Husserl, en el caso de la experiencia del otro que aquí nos interesa, el otro se envuelve en ese tipo de interioridad propia de la conciencia del pensamiento clásico, de manera que sólo su cuerpo, apareciendo en el mundo (aunque sea en el mundo reducido de su «esfera de pertenencia»), se da a una percepción efectiva, mientras que su propia vida se nos escapa, no estando nunca más que «apresentada» con ese cuerpo, bajo la forma de una significación intencional y, como tal, irreal[37].

Al descartar los conceptos de «conciencia» y «subjetividad», al erradicar definitivamente toda forma de «interioridad», el *Dasein* heideggeriano, que ya no es más que «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*), proporciona al problema de la experiencia del otro la solución tanto tiempo buscada. El *Da-sein* –el hecho de ser-ahí– es por sí mismo un «ser-con» y, de este modo, un ser-ahí con los otros. El *Dasein* es un «ser-con» porque, abriéndonos al mundo, nos abre a los otros, al mismo tiempo que a todo lo que se muestra en el mundo, en la misma inmediación, sin que sea necesario salir de una esfera cualquiera individual en la que estuviésemos inicialmente encerrados. No somos ese «ser-con» porque, *de hecho,* estemos con alguien, o

37. Cf. nuestro trabajo *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990, III, 1.

con muchos, en el mundo. Estemos solos o con otros, el «ser-con» nos precede siempre. La soledad, por ejemplo, sólo es posible sobre el fondo de este «ser-con», como una modalidad privativa de éste. Jamás podríamos sentirnos solos si el otro no viniese a faltarnos, y jamás podría éste faltarnos si no estuviésemos primitivamente con él.

Son conocidos estos notables análisis. Todas las modalidades de nuestra experiencia del otro, tanto las de su presencia como las de su ausencia, suponen, en efecto, ese prius del «ser-con» sin el que ninguna de éstas sería posible. *Pero lo que debe establecerse es la posibilidad de este mismo prius, del «ser-con» en cuanto tal.* ¿Podemos vislumbrarla en el *Dasein* mismo y como idéntica a él? Si miramos con más atención cómo procede Heidegger para remontarse a esta condición última de la experiencia del otro, forzosamente hay que reconocer que no es un análisis inmanente del *Dasein* mismo el que abre la vía hacia el «ser-con»: son más bien el mundo y, lo que es más, los entes que se muestran en él, los entes «intramundanos», los que sirven de punto de partida. Puesto que estos entes no son objetos puros sino «útiles», puesto que estos últimos llevan inevitablemente en ellos, como constitutiva de su ser, una relación con el otro, ésta funciona como un don inicial sin el que no existe ningún «útil».

Así, si veo un barco anclado sobre la ribera, éste remite a un familiar que lo usa para sus excursiones –«pero incluso en calidad de barco desconocido, éste manifiesta al otro»–. De este modo, en *el contenido mismo* del mundo, contenido constituido por un contexto de «útiles a-mano», el otro está presente como usuario o productor del útil –no como si el útil preexistiese en sí a su usuario, al otro, sino que *el útil implica en sí, y de este modo muestra en sí, al prójimo como preexistiéndole*, incluso cuando este último no esta ahí. Lo otro, el otro, es decir, un *Dasein*, está por tanto presente *a priori* en el mundo de los útiles, «él también está ahí y ahí con». De manera que, como declara Heidegger con gran vigor, «si se quisiese identificar en general el mundo con el ente intramundano, sería forzoso decir que el 'mundo' es también *Dasein*»[38]. Esta omni-presencia de los otros en las cosas mismas del mundo, ¿no es el «ser-con» como tal, el cual regula nuestra apertura al mundo y se identifica así con el *Dasein*?

38. *Sein und Zeit*, 118 [*Ser y tiempo*, 132].

Sin embargo, según el mismo Heidegger, el mundo no se identifica en absoluto con el ente intramundano. Por el contrario, difiere de él hasta tal punto que es en esta Diferencia en la que consiste la manifestación del ente que el mundo mismo es. El mundo desvela el ente pero, según hemos visto, no lo crea, siendo así incapaz de dar cuenta de éste en su diversidad infinita. Lejos de que el útil intramundano, remitiendo a un usuario o a un productor, muestre en él a «otro», y así nuestro primitivo ser con otro, sólo este «ser-con» primitivo es el que hace posible algo como un «útil» y como ese contexto de útiles que constituye el contenido óntico del mundo. Por tanto, no podemos interpretar el «ser-con» sobre un ente que no puede ser él mismo reconocido como un útil más que sobre el fondo del «ser-con». La explicación heideggeriana es circular. Sin embargo, sólo es circular porque es incapaz de comprender el «ser-con» legitimando de alguna manera la significación que esta explicación le da.

Aquí se hallan ocultas múltiples dificultades. Fenomenológicamente hablando, comprender el «ser-con» quiere decir elucidar el modo de manifestación que le es propio; lo que a su vez puede querer decir dos cosas: o bien elucidar el modo de manifestación en el que el «ser-con» nos está dado, o bien considerar que el «ser-con» constituye su modo de manifestación en cuanto tal y, más aún, todo modo de manifestación en general. Heidegger le confiere estas dos significaciones. Tal es, en efecto, el alcance de la reiterada afirmación, según la cual el *Dasein* (= el hecho de ser ahí como ser-en-el-mundo) y el *Mitsein* (= el «ser-con») no son más que uno. De ahí resulta claramente que el «ser-con» encuentra su posibilidad transcendental en calidad de última posibilidad fenomenológica en la apertura al mundo como tal. Permanece la cuestión de *la realidad con la cual* estamos en relación en esta apertura. Si es verdad que la exterioridad pura significa una alteridad pura, podemos pensar que se trata de una realidad distinta en general. ¿Pero cuál es el contenido de esta alteridad pura? O bien se trata del horizonte del mundo puro, en el que éste no tiene por sí mismo ningún contenido, no siendo más que una forma vacía donde no hay todavía ni barco ni usuario del barco –ningún otro en el sentido del otro, de otro «yo» como el mío–. Si el «ser-con» debe significar un ser-con-otro, no podemos sacar éste último de una chistera. Éste es el doble sofisma de Heidegger cuando cree comprender al otro sobre la totalidad re-

lacional de los útiles que forman el contenido del mundo: por una parte, no hay útil más que si el otro (no el «ser con» en general) se halla ahora y siempre supuesto; por otra parte, el «ser-con» como apertura al mundo no explica nunca nada de su contenido, mucho menos ese sistema instrumental relacional que supuestamente muestra al otro en él. El círculo en el que se halla constantemente supuesto aquello de lo que pretendemos dar cuenta es disimulado por una última ecuación que es obvia para Heidegger: lo otro en el sentido del otro, es otro *Dasein*, otro «ser-en-el-mundo». Desde entonces el ser-en-el-mundo se encuentra en todas partes, tanto en el «ser-con» como en *aquél con quien* estamos en relación en el «ser-con»: un otro que no es sino ser-en-el-mundo. Es preciso preguntarse de nuevo, y sin desviarse, por la posibilidad para el ser-en-el-mundo de ser un «ser-con» en calidad de «ser-con-otro», no siendo ya lo otro un «otro» cualquiera, todavía menos la alteridad como tal, sino el otro: un otro que es ese que yo mismo soy, otro yo.

A través de *Sein und Zeit* corre una afirmación que sólo se formula de pasada, como siendo obvia ella también: «*Das Dasein ist je-meines*» («El *Dasein* es siempre mío»). Ser el mío quiere decir ser en mí, lo que supone: 1°) un yo; 2°) que ese yo es el mío, aquello que soy –o incluso, que lo que soy es un yo–; 3°) precisamente aquél que soy y ningún otro, ningún otro yo, el cual presenta por otra parte, en calidad de yo, todos los caracteres que son los propios de mi propio yo. Sin embargo, como hemos mostrado ampliamente, algo como un «yo» supone en cada caso una Ipseidad original, un «experimentarse a sí mismo» en el que consiste todo sí concebible y que no adviene a sí más que en la venida a sí misma de la vida en su auto-revelación patética –nunca en la exterioridad de un Ek-stasis–. Resulta bastante problemático saber si en una exterioridad tal es todavía posible una «relación». ¿No es el mismo Heidegger el que nos ha recordado que, en el mundo, «la mesa no toca el muro»? Aquello que no resulta ser un hecho para la mesa, ¿no resulta ser el privilegio del *Dasein*: esta posibilidad fenomenológica primordial de una «relación con» como tal? Pero tocar, la fenomenología del «yo puedo» lo ha establecido, supone el mover-se-en-sí-mismo del movimiento de tocar, el Sí inmanente a ese movimiento y oculto en él, Sí sin el que ningún movimiento de ninguna clase sería posible y que el proceso de exteriorización de la exterioridad es incapaz de fundar.

Ante ese fracaso masivo de una fenomenología de la exterioridad pura en lucha con el problema de la relación con el otro, ¿no conviene sustituir aquí, en calidad de supuesto fenomenológico último, el aparecer del mundo por la auto-revelación de la Vida? Se dan entonces todos los elementos constitutivos de tal relación, no como meros «hechos», sino en su posibilidad transcendental, y se disipan todas las aporías del pensamiento clásico o de la fenomenología contemporánea. La experiencia del otro, ¿no es la que un yo tiene de otro yo? ¿No se trata para cada uno de ellos sino de tener acceso no sólo a los pensamientos del otro, sino a su vida misma, de vivirla en cierto modo? ¿No es ésta la razón por la que, por todas partes y siempre, tal experiencia es primero afectiva, de manera que, en cada uno, es la afectividad la que le abre a esta experiencia o la que le vuelve a cerrar? ¿No desempeña también la carne, y no sólo en el caso de la relación amorosa, un papel principal, en ese pathos que constituye la materia fenomenológica de la comunicación, al mismo tiempo que su objeto? Esos elementos constitutivos de la experiencia del otro, ¿no proceden en cada uno de su nacimiento transcendental –de la vida en su modo de revelación específica–?

Se objetará tal vez, y no sin razón, que tanto en la filosofía clásica de la conciencia como en la fenomenología husserliana es el hecho de anclar la relación en un yo como punto de partida inevitable, así como el hecho de prescribirlo como destino «interior» de un yo –tan impenetrable como un círculo, a decir de Kandinsky–, brevemente, son los supuestos «monádicos» del análisis los que bloquean tanto la comprensión como la efectuación de una verdadera experiencia del otro, capaz de llegar a compartir con él un mismo «contenido», una misma realidad. ¿No quedó prisionero de esta limitación el análisis del erotismo propuesto por la fenomenología de la carne? ¿No ha mostrado ésta, incluso cuando se situaba en la inmanencia de la pulsión deseante, que venía a chocar, en la frontera del cuerpo orgánico y de su desplazamiento, con el cuerpo real del universo, en este caso el cuerpo del otro, como contra un muro infranqueable que no podía ni atravesar ni alcanzar, más allá de sí, su propia carne viva, su deseo o su placer, allí donde ellos mismos se experimentan?

Sin embargo, la fenomenología de la carne no ha dejado de reconocer su propia limitación, viéndose obligada a realizar en cada uno de sus análisis una especie de movimiento o pregunta

de vuelta, *desde la carne a aquello que viene antes que ella.* Lo que viene antes de toda carne es su propia venida a sí, su encarnación –la cual no es nunca algo que ella hace, no adviniendo más que en la venida a sí de la Vida absoluta–. Dado que la Vida absoluta viene a sí en su Archi-pasibilidad originaria, toda carne, venida a sí en ésta, toda carne generada de esa manera, finita, se hace pasible, carne. Toda carne es idénticamente la de un Sí finito como ella porque esta venida de la Vida absoluta es idénticamente su venida a la Ipseidad del Primer Sí. *Por tanto, no hay que partir nunca de aquél, y todavía menos de un yo o de un ego concebido como el punto de partida, la fuente de la intencionalidad.* La inevitable referencia de la fenomenología de la carne a la fenomenología de la Encarnación nos sitúa frente a esta evidencia: *toda relación de un sí con otro sí requiere como punto de partida, no ese Sí mismo, un yo –el mío o el de otro–, sino su común posibilidad transcendental, que no es otra que la posibilidad de su relación misma: la Vida absoluta.*

En la experiencia del otro, hay que reconocer en su posibilidad fenomenológica radical su prius inevitable, el «ser-con» en cuanto tal. Esta posibilidad no es precisamente el mundo, sino la Vida absoluta. En la Vida absoluta, el «ser-con» no se edifica a la manera de una relación formal y vacía, hasta el punto de que nada en él permitiría comprender cómo y por qué se establece tal relación entre la pluralidad de los yoes, suponiéndolos todos sin explicar ninguno. Experimentándose a sí misma en la Ipseidad del Primer Sí, la Vida absoluta genera en su posibilidad transcendental todo sí, y así, todo yo concebibles. Los genera como Sí y yo vivos y, al mismo tiempo, genera en ellos la posibilidad transcendental de su relación. Pues ésta, la relación de los vivientes entre sí, no es otra cosa en cada uno sino la Vida. Precisamente no es su vida finita, su Sí o su yo finito, allí donde cada uno no sería todavía más que él mismo, solo consigo e imposibilitado para reunirse con otro. La relación de los Síes transcendentales vivos se halla en ellos antes que ellos, precisamente en su posibilidad transcendental, en el lugar de su nacimiento, en el proceso de la Vida absoluta en el que vienen a sí, y en el que permanecen mientras están vivos. Están y pueden estar los unos con los otros en ese «ser-con» que les precede siempre, que es la Vida absoluta en su Ipseidad originaria, por cuanto están vivos en una misma y única Vida, como varios Síes en la Ipseidad de un mismo y único Sí.

De este modo, nace y se forma en su posibilidad fenomenológica originaria toda comunidad concebible. Ésta presenta, en consecuencia, ciertas notas esenciales. La primera concierne a lo que es común en esta comunidad, o si se quiere, a su contenido: la vida transcendental. Vemos por este medio que tal contenido no es originariamente (y, por consiguiente, no necesariamente) un contenido «racional». La razón, en el sentido en que la entendemos, no es lo que parece originariamente: ella también lo aísla todo. Se dice con acierto que loco es aquél que lo ha perdido todo excepto la razón. Sin embargo, no sólo se revela destructora en el plano individual. Solamente hay que considerar lo que pasa hoy en día ante nuestros ojos para calibrar hasta qué punto la razón, abandonada a sí misma, a un puro objetivismo, a la abstracción calculadora de la técnica moderna, puede golpear el corazón del hombre en lo que tiene de más propio y poner en peligro su «humanidad», al mismo tiempo que a la humanidad por entero, hasta el punto de conducirla a la ruina. El contenido de toda comunidad es todo lo que pertenece a la Vida y encuentra su posibilidad en ella. El sufrimiento, la alegría, el deseo o el amor llevan en sí mismos una potencia agrupadora infinitamente más grande que aquélla que se atribuye a la «Razón», la cual no tiene, hablando con propiedad, ningún poder para congregar, puesto que no se puede deducir de ella la existencia de un solo individuo, nada de lo que debe ser congregado en una «comunidad».

Dado que lo que está en común en toda comunidad es la Vida, la comunidad presenta en efecto esta otra nota esencial: ser una comunidad de vivientes, en el sentido de Síes transcendentales vivos, puesto que sólo en ella son posibles tales Síes y, recíprocamente, no es posible sin ellos, sin el Sí primordial en el que viene a sí y que contiene la multiplicidad potencial e indefinida de todos los yoes posibles. Vemos aquí cuán ridículo es oponer, como se hace hoy en día, sociedad e individuos. Si la sociedad es algo más que una mera colección de «individuos» reducidos a su pertenencia objetiva y tratados como entidades separadas –si es precisamente una comunidad–, entonces comunidad e individuos están unidos entre sí por mor de una relación de interioridad fenomenológica recíproca que no es más que la relación de los vivientes con la Vida, dejando *a priori* vacía de sentido la idea de cualquier «oposición» entre ellos.

Pero debe destacarse aquí la tercera nota de la vida: antes de definir el contenido de lo que está en común, la Vida en su Ipseidad originaria constituye la posibilidad transcendental del ser-en-común de lo que está en común, la relación como tal, el «ser-con» en su presencia. Sin embargo, ya no se trata aquí de la vida en general, de una vida finita como la nuestra, sino de la Vida absoluta.

De estas breves observaciones, se sigue: 1°) Que toda comunidad es por esencia religiosa. La relación entre los Síes transcendentales supone por todos conceptos y de todas maneras la relación de cada Sí transcendental con la Vida absoluta, el *vínculo religioso (religio).* No que cada uno de ellos, como portador de ese vínculo, genere su relación con el otro, sino, por el contrario, que es de ese vínculo de donde extrae su propio Sí, al mismo tiempo que la posibilidad de relacionarse con el otro. 2°) Que toda comunidad es por esencia invisible. Tiene, a buen seguro, de igual manera que nuestra propia Vida, que nuestro Sí, que nuestra carne, su «aparecer en el mundo», pero aquí este aparecer sólo es todavía una mera apariencia carente de realidad. Así, más incluso que nuestra vida, nuestro Sí o nuestra carne, la comunidad visible lleva en sí la posibilidad del fingimiento y la mentira. ¿No es el lugar en el que la indiferencia y todos los demás sentimientos inconfesables están enmascarados por el ritual social? 3°) Invisible, ajena al mundo y a sus categorías fenomenológicas, al espacio y al tiempo, la realidad de la comunidad abre un dominio de relaciones paradójicas, aquéllas que forman el núcleo del cristianismo y que Kierkegaard intuyó de forma genial. De este modo, se puede establecer una relación real entre Síes transcendentales que nunca se han visto y que pertenecen a épocas diferentes. Un hombre puede ver su vida trastornada por la lectura de un libro de otro siglo cuyo autor es desconocido. Un individuo puede hacerse contemporáneo de un acontecimiento que sucedió hace dos mil años. Los supuestos de una fenomenología de la Vida se revelan aquí como una introducción a las intuiciones decisivas del cristianismo y, especialmente, a su extraordinaria concepción de la intersubjetividad.

§ 48 *La relación con el otro según el cristianismo: el cuerpo místico de Cristo.*

En los textos iniciáticos del cristianismo primitivo se expresa esta relación con el otro, en el sentido de otro Sí, de una manera hasta entonces nunca considerada por el espíritu humano. Sea cual fuere la dificultad de los pensadores cristianos de las generaciones siguientes para conceptualizar la naturaleza de tal relación en el marco del horizonte griego, queda este hecho decisivo: lo que se actualiza constantemente en la prácticas litúrgicas y sacramentales aportadas por la nueva religión es esta relación con el Otro Sí absoluto que es Dios.

Desde el punto de vista fenomenológico, conviene recordar que esta relación debe ser comprendida allí donde se lleva a cabo: fuera del mundo, antes que él. ¿Qué adviene antes del mundo? Nosotros lo sabemos: la relación de interioridad fenomenológica recíproca entre la Vida absoluta y el Primer viviente, puesto que ésta se experimenta en Él y Él se experimenta en ella. Experimentarse a sí mismo, gozar de sí, supone amarse a sí mismo de tal manera que *este goce de sí que se produce en la Vida absoluta como la generación por ella del Primer Sí, en el cual ella se experimenta y se ama de este modo a sí misma* –experimentándose éste a sí mismo en esta Vida absoluta que se ama en Él–, resulta ser un amarse a sí mismo en el que *cada uno se ama en «otro» que (puesta aquí entre paréntesis toda exterioridad) nunca le es externo, sino por el contrario interno y consustancial.* Así se lleva a cabo la relación inaudita de la que hablamos: «Tú me amaste antes de la creación del mundo».

El hecho de que esta relación de interioridad fenomenológica entre la Vida absoluta y el Primer Viviente sea recíproca, es lo que el contexto joánico no deja de afirmar hasta en su estructura formal. En ésta, la interioridad fenomenológica del Padre con el Hijo se encuentra constantemente planteada como interioridad del Hijo con el Padre: «Padre, lo mismo que tu estás en mí y yo en ti»; «De este modo podríais reconocer que el Padre está en mí y yo en el Padre»; «¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?» (Jn 17, 24; 17, 21; 10, 38; 14, 10, respectivamente).

Lo sorprendente, según hemos tenido ocasión de observar, es que esta estructura interna del proceso de la Vida absoluta como

relación de interioridad fenomenológica entre la Vida y su Verbo, se repite en la relación entre ese absoluto y el hombre, en este caso, entre su Verbo y todo Sí transcendental concebible. Sin embargo, ¿no están separadas de forma abismal, por una parte, la vida infinita que se trae a sí misma en su Verbo, y por otra, una vida, un Sí como el nuestro, incapaz de darse a sí mismo la vida, abocado así a una muerte cierta? Aquí interviene la Encarnación en sentido cristiano. Sólo por la Encarnación del Verbo en la carne de un hombre que como tal es «venido de Dios», «enviado por él», a saber, el Mesías o Cristo, se realiza la unión que supera este abismo. Esta unión ha sido llamada deificación porque al repetirse la interioridad fenomenológica recíproca de la Vida y de su Verbo cuando *el Verbo mismo se hace carne en Cristo*, toda unión con ésta es idénticamente una unión con el Verbo y, en éste, con la Vida absoluta. *Pero, ¿cómo podría el hombre unirse al Verbo sino porque es en el Verbo mismo, en la Ipseidad originaria del Archi-Hijo, donde todo Sí transcendental está unido a sí, dado a sí como ese Sí que es?* De este modo, experimentándose a sí mismo en la experiencia originaria que la Vida hace de sí en su Verbo, se ha vuelto semejante a éste, semejante a Dios.

La encarnación, como vía abierta a la salvación del hombre, aparece desde entonces, según la intuición de Ireneo, como una *restauración*, la restauración de su condición original, puesto que el hombre ha sido creado por Dios *a su imagen*, siendo esta creación, de este modo, su generación en la auto-generación de la Vida absoluta en su Verbo –su nacimiento transcendental–. El hecho de que este nacimiento sea contingente, que esta contingencia sea el signo de una finitud original, no altera para nada la esencia de la Vida en él, pues en realidad es, en ella y sólo en ella, un Sí transcendental vivo que toma parte en el goce de sí que le confiere esta Vida. Más bien, esta finitud le aplasta contra el fondo de la vida en él. Pues si una vida como la nuestra es incapaz de darse la vida a sí misma, si sólo en la Vida absoluta e infinita de Dios está dada ésta a Sí para gozar de Sí en la vida, entonces, esta Vida de Dios habita en nuestra vida finita, igual que ésta habita en Dios mientras vive. De este modo se lleva a cabo la repetición de la interioridad fenomenológica recíproca de la Vida y de su Verbo en todo viviente, como interioridad fenomenológica de ese viviente y de la Vida absoluta.

Esta interioridad fenomenológica recíproca del viviente y de la Vida absoluta en el Verbo de Dios nos permite comprender lo que ahora nos importa, la relación original que se establece entre todos los hombres, la experiencia del otro en su posibilidad última. Si el Verbo es la condición en la que todo Sí carnal viviente viene y puede venir a sí, *¿no es al mismo tiempo la condición de todo Sí carnal viviente distinto del mío, la vía que hay que tomar necesariamente para entrar en relación con él, con el otro?* La Vida absoluta revela ser aquí, en su Verbo, el acceso fenomenológico al otro Sí, igual que es para mí mismo el acceso al mío: la Ipseidad en la que estoy dado a mí y vengo a mí, en la que el otro está dado a sí y viene a sí. En la que puedo venir a él, en la que puede venir a mí. En este sentido, por consiguiente, la Vida es el «ser-con» como tal, la esencia original de toda comunidad: el ser-en-común tanto como lo que es en común. Pues no podríamos saber nunca lo que ocurre con el otro, y en primer lugar que es un Sí vivo, si no supiésemos previamente que la Vida nos ha dado a nosotros mismos. Por tanto, hay que partir *de lo que viene antes del yo, de su venida a sí mismo –nunca de él mismo–,* para que sea posible el ser-con-otro como ser-con-el-otro. Y éste, en efecto, no lo es nunca como una «proyección» del yo en el otro, proyección que, lejos de poder fundarlo, por el contrario lo supone.

Y vemos también entonces en qué difiere este «ser-con», que es la Vida absoluta en su Verbo, del Logos griego, de la Razón de los clásicos o del mundo heideggeriano. Pues la Razón supone la exterioridad pura en la que se forman tanto sus evidencias como su capacidad de hablar, si es verdad que no se habla más que de lo que se puede ver, significándolo cuando no es visto –esta exterioridad pura que es el mundo de *Sein und Zeit*–. Esta exterioridad donde no hay ni Ipseidad ni Sí posibles[39].

Siendo la auto-donación de la Vida absoluta en su Verbo, en la que está dado a sí el Sí transcendental que soy, la Vida única de Dios, es en esta Vida-ahí, una y la misma, donde, de manera idén-

39. En el § 64 de *Sein und Zeit,* Heidegger propone una teoría de la Ipseidad posibilitada por el Cuidado (por el «fuera de Sí») y las modalidades existenciales de su cumplimiento, según se pierda éste en el Se o recupere su consistencia (la «sustancia» y la «simplicidad» del alma kantiana) en la decisión resuelta en vista de la muerte. En esta autenticidad o esta inautenticidad del Sí del cuidado, la ipseidad del Sí, constantemente supuesta, ni siquiera se percibe como un problema.

tica, el Sí del otro está dado a sí mismo; es en ella donde todo Sí posible, futuro, presente o pasado ha estado, está o estará dado a sí mismo a fin de ser el Sí que es. El ser-junto en esta vida única y absoluta del Verbo –en la Archi-pasibilidad de su Archi-carne–, de todo Sí transcendental carnal y vivo, es lo que constituye el contenido fenomenológico concreto de toda relación entre los hombres, lo que les permite entenderse los unos a los otros antes de que se encuentren, lo que permite a cada uno entender al otro como éste se entiende a sí mismo – no cuando ya es tarde, al final de una historia, sino *en el lugar de su nacimiento, puesto que éste es idénticamente el del otro*, en cualquier lugar del mundo, en cualquier momento de la historia del que se trate–. Es la Vida en su Verbo, la manera en la que ha venido a él, antes del mundo, la que une a todos los vivientes –de ayer, de hoy, de mañana–, y hace posible su encuentro como su único prius. Es ese prius que hace posible a su vez toda forma de relación histórica, transhistórica o eterna entre ellos.

Ahora bien, hay algo en el cristianismo que constituye su originalidad radical respecto a las otras grandes formas de espiritualidad, y es esto: que esta unidad absoluta entre todos los Síes vivos, lejos de significar o implicar la disolución o el anonadamiento de la individualidad de cada uno de ellos, resulta ser por el contrario constitutiva de ésta, puesto que es en la efectuación fenomenológica de la Vida en su Verbo donde cada uno de ellos se une a Sí, generado en sí mismo como ese Sí irreductiblemente singular, irreducible a cualquier otro. Ésta es una de las significaciones decisivas de la palabra intemporal del Maestro Eckhart: «Dios se engendra como yo mismo»[40]. De este modo se aclara una de las grandes paradojas del cristianismo. *Mantener a cada uno, al más humilde, al más insignificante, en la individualidad irreductiblemente singular que es la suya, en su condición de Sí transcendental que resulta ser por esencia éste o aquél para siempre, he aquí lo que, lejos de deber o de poder ser superado o abolido en alguna parte, es lo único que puede arrancar al hombre de la nada.*

Esta irreductibilidad de cada uno motiva la extraordinaria atención de Cristo por cada uno. La eliminación de toda consideración relativa a una condición profesional, económica, social,

40. M. Eckhart, *Traités et Sermons*, 146.

intelectual, étnica u otra, descubre, detrás de todos los caracteres empíricos de una individualidad dada, no su misma condición de individuo (el hombre de los «Derechos del hombre», por ejemplo), sino a éste en lo que tiene de único. De este modo, como declara Cirilo: «Ni Pablo, por ejemplo, puede ser, o ser llamado, Pedro, ni Pedro puede ser, o ser llamado Pablo»[41]. Así es como, en su primera carta, Juan designa a Cristo mismo como *Él* –se trata de vivir «como vivió Él» (1 Jn 2, 6)–, incluso cuando se trata a sus ojos del principio de toda cosa. Que esta singularidad irreductible de cada uno resulte ser generada en el principio mismo de toda generación y que, más aún, venga a él y se apodere de él en el proceso sin Fondo de la Vida absoluta, he aquí sin duda una de las intuiciones más extraordinarias del cristianismo.

¿Es capaz la fenomenología de dar cuenta de esta identidad entre el principio que unifica la Vida y la hace posible, y aquél que diversifica en ella una multiplicidad de vivientes? El rechazo de toda diferencia en el sentido de una discriminación entre todos esos Síes transcendentales vivientes, lo ha formulado Pablo en una afirmación abrupta: «Ya no hay distinción entre judío y no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer» (Gál 3, 28). Con independencia de las perspectivas éticas abiertas por estas proposiciones grandiosas –que Pablo extrae, por otra parte, de la enseñanza directa de Cristo–, con independencia de la alteración que éstas han producido en la historia, subsiste una interrogación. ¿Es posible desconocer en los seres humanos ciertos caracteres que establecen entre ellos una diferencia tan importante como la diferencia sexual, por ejemplo? Ésta no se podría descartar bajo el pretexto de que interviene en el plan «natural» y atañe a los cuerpos objetivos. Por una parte, esta diferencia objetiva suscita la angustia que determina de arriba abajo la relación erótica; por otra, en la inmanencia de nuestra carne, la diferencia sexual se revela originariamente bajo la forma de impresiones puras distintas,

41. Cirilo, *Traité sur saint Jean*, libro XI, cap. 11, sobre Jn 17, 20-21 (PG, 74, coll. 551 a 562, nº 934 a 1000). Este texto está comentado por L. Laneau en Louis Laneau, *De la déification des justes,* Ed. Ad Solem, Ginebra 1993, 137-145. Encontramos en esta obra escrita en el siglo XVII por un misionero jesuita encarcelado en Siam, una notable síntesis de las interpretaciones, por otra parte convergentes, de la doctrina del cuerpo místico en los Padres y de la salvación como identificación con Dios. Doy las gracias al poeta Franck Viellart por haberme permitido conocer este libro de una claridad y profundidad excepcionales.

propias las unas de la sensibilidad femenina, desconocidas para la sensibilidad masculina –y recíprocamente–. ¿No se instaura una incomunicabilidad esencial desde entonces entre los Síes transcendentales mismos en la medida en que los habitan estas impresiones, propias de unos, desconocidas para otros?

Tales cuestiones reconducen ingenuamente a una fenomenología de la carne, como si ésta pudiese abstraerse del proceso de su venida a sí misma –como si cada Sí, cada carne, cada impresión pudiese darse a modo de contenido autónomo, cerrado sobre sí mismo, escapando en su especificidad a todo ser-en-común concebible–. Pero si el ser-en-común precede al Sí como su condición interna de posibilidad, y si esta condición transcendental es una condición fenomenológica en un sentido radical, en el sentido de la Archi-revelación sin la que ningún fenómeno es posible, entonces el problema se invierte por completo. Planteada de manera rigurosa, la cuestión era ésta: si suponemos una impresión específica de la sensibilidad femenina y, al mismo tiempo, una impresión específica de la sensibilidad varonil, ¿qué pueden tener en común estas dos impresiones? *Estar dadas a ellas mismas en la auto-donación de la Vida absoluta.*

Pero lo que vale para estas impresiones, vale *a fortiori* para cada una de las carnes de las que ellas no son más que modalidades, para cada uno de los Síes transcendentales consustanciales a estas carnes. De este modo, cada Sí transcendental carnal vivo dado a sí y no siendo consigo más que en la auto-donación de la Vida absoluta en su Verbo, resulta ser en éste, con Él. Desde entonces, es en Él con todos aquellos que, ellos también, no están dados a sí mismos más que en ese Verbo en el que yo mismo estoy dado a mí. De este modo, cada Sí transcendental vivo es en el Verbo antes de ser con él mismo, y en ese Verbo es con el otro antes de que el otro esté dado a sí mismo. Y el otro se halla en esa misma situación de ser en el Verbo antes de ser consigo mismo o conmigo –en el Verbo en el que está consigo mismo igual que conmigo–, que soy yo mismo con él y conmigo mismo en ese Verbo. Así, por ejemplo, cada Sí transcendental, al ser con el otro allí donde él está dado a sí mismo, es con el otro antes de toda determinación ulterior, antes de ser hombre o mujer.

Pero estos son los supuestos fenomenológicos inmediatos de la doctrina del cuerpo místico de Cristo. Este cuerpo supone, en efecto, todos ellos: los primeros en calidad de relaciones funda-

doras, los segundos en calidad de relaciones fundadas sobre los primeros, encontrando en ellos a la vez su origen y el principio de su desarrollo como desarrollo inmanente que extrae de la fuerza de este origen que habita en él su consistencia invencible. Así, se pueden distinguir, al menos de manera abstracta, fases sucesivas en esta construcción o crecimiento del cuerpo de Cristo, porque siempre hay en él un elemento que edifica y otro que es edificado.

El elemento que edifica, la «cabeza» de ese cuerpo, es Cristo. Sus miembros son todos aquellos que, santificados y deificados en y por él, le pertenecen en lo sucesivo hasta el punto de devenir partes de ese mismo cuerpo, precisamente sus miembros. En la medida en que él es la Encarnación *real* del Verbo, Cristo edifica primero cada Sí transcendental viviente en su Ipseidad originaria, que es la de la Vida absoluta, lo une a sí mismo. Dando cada Sí a él mismo, le hace incrementarse por Sí en un proceso de auto-incremento continuo que hace de él un devenir (lo contrario de una «sustancia» o «cosa») –proceso que no es otro, en el fondo, que el proceso de la Vida absoluta–. Nuestra crítica de la problemática husserliana de la impresión ha mostrado que, si «siempre de nuevo una impresión está ahí», en el flujo de la conciencia interna del tiempo, no es nunca en virtud de la impresión misma. El proceso patético de la auto-donación de la Vida absoluta está ya en marcha siempre, de manera que ese flujo, ajeno en sí mismo a toda intencionalidad, no es ni lineal ni indeterminado: impresivo, carnal en primera instancia, por la Archi-pasibilidad de esta Vida, obedeciendo a una dicotomía afectiva evidente en segundo lugar, puesto que esta Archi-pasibilidad se fenomeniza en las tonalidades fenomenológicas originarias del Sufrir puro y del Gozar puro salido de este Sufrir. Así, en fin, ese flujo, ese desfile en apariencia absurdo de placeres modestos y de pensamientos agobiantes, está secretamente orientado hacía una agonía, hacia el último pasaje, desde el último sufrimiento de la desesperación a la irrupción de un gozo sin límites, como lo atestigua la Parusía disimulada en la madera de la Cruz.

La donación a Sí de cada Sí transcendental, donación en la que éste se edifica internamente como incrementándose por sí mismo y, así, por su propio devenir, esta operación del Verbo la repite el Verbo en cada Sí transcendental concebible, pasado, presente o futuro. Así, el cuerpo místico de Cristo crece indefinidamente con

todos aquellos que son santificados en la carne de Cristo. En esta extensión potencialmente indefinida, el cuerpo místico de Cristo se construye como «la persona común de la humanidad», y «por eso se le llama el Nuevo Adán»[42]. Dado que esta edificación no se realiza por acumulación de elementos sumados, como si de «piedras» se tratase –un edificio construido por hombres, hablando con propiedad–, sino, por el contrario, porque en Cristo la edificación se produce en el Verbo, ésta se prosigue como una edificación de muchos Síes transcendentales en la que cada uno, dado a sí en el Verbo, uno con él, se encuentra al mismo tiempo dado a sí mismo en la Vida única misma del Sí único mismo en el que están dados a sí mismos todos los otros Síes. De este modo, éste es uno con todos ellos en Cristo y, puesto que Cristo no es divisible –siendo la Vida única en la que se halla la potencia de vivir–, ya no están separados, sino, a la inversa, uno en Él, con Él, son idénticamente, en Él, uno con todos los demás que son igualmente en Él. De este modo, la «persona universal» de la humanidad, como dicen además los Padres, resulta ser precisamente esta «persona común» de la que habla Cirilo: *la interioridad fenomenológica recíproca de todos los vivientes en el Sí único de la Vida absoluta, en la interioridad fenomenológica recíproca de ese Sí y de esa Vida, del Padre y del Hijo.*

Dado que no se puede dejar de distinguir en esta persona común lo que edifica y lo que es edificado, la cabeza y su cuerpo, hay que decir con Agustín que «la cabeza salva y [que] el cuerpo es salvado». Pero, porque lo que edifica penetra por todas partes lo que es edificado, porque la cabeza y el cuerpo son uno, porque ese cuerpo compuesto de todos los vivientes que viven y se unen en él se convierte así en «el cuerpo entero» de Cristo, ese cuerpo tiene que llevar a cabo y terminar lo que todavía no estaba terminado en Cristo. De donde se sigue la extraordinaria declaración de Pablo, que ofrece sus propios sufrimientos, experimentados a través de múltiples tribulaciones y persecuciones padecidas al servicio de Cristo, como sufrimientos que todavía le faltaban al propio cuerpo de Cristo: «Ahora me alegro de padecer por vosotros, pues así completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo» (Col 1, 24). De este modo, le toca a Pablo completar ese cuerpo, terminarlo –en el sentido radical, sin embargo, de que

42. Cirilo, *Traité sur saint Jean*, libro I, cap. 9, 173.

estos sufrimientos de Pablo son los sufrimientos de Cristo mismo, pertenecen a su cuerpo–. Lo cual resulta posible porque Cristo habita en su cuerpo engrandecido, en su cuerpo «uno», que los Padres llaman también su Iglesia. Habita en ese cuerpo «uno», que es su cuerpo místico, como el que se da a sí mismo a cada uno de sus miembros. Es él mismo, por tanto, el que se da a cada uno de sus miembros. Ciertamente a nadie le gusta vivir aquello que se le entrega gratuitamente como Dios. La mayor parte vive como los idólatras: casi no se preocupan del poder que les da la vida, no viviendo en ella más que para ellos mismos, no se preocupan de las cosas ni de los otros sino de ellos mismos. Sin embargo, a los miembros de su cuerpo, a cada uno de los que, dados a sí mismos en la auto-donación del Verbo, sólo vivirán de la Vida infinita que se experimenta en ese Verbo, *a aquéllos que se aman en Él de tal manera que es a Él a quien aman en sí mismos, a Él y a todos aquéllos que están con Él,* les será dada la Vida eterna. En esta Vida que llega a ser la suya, serán salvados.

CONCLUSIÓN

Mas allá de la fenomenología y la teología: la Archi-inteligibilidad joánica

Hemos reservado para esta conclusión la tarea de distinguir en nuestro ensayo aquello que procede de la filosofía, en este caso de la fenomenología, y lo que procede de la teología. Filosofía y teología no compiten entre sí, se presentan como dos disciplinas diferentes. La diferencia radica en aquello que la teología toma como punto de partida, más aún: en el objeto mismo de su reflexión, las Escrituras, es decir, textos que se consideran sagrados. «Sagrados» no quiere decir que hablan de lo sagrado, de Dios, sino que provienen de Él, que *son su Palabra*. Se trata, pues, bajo todos los puntos de vista, de una Palabra de Verdad. Esa es la ventaja decisiva de la teología: fundamentarse en esa Verdad que se da como absoluta. Si la teología se funda inmediatamente sobre la Palabra de Dios, ello se debe precisamente a que esta Palabra es la de la Verdad.

La filosofía resulta entonces singularmente desprotegida e indigente; se encuentra en su comienzo en una situación errática, sin saber qué es la Verdad, ni cómo conducirse para llegar hasta ella. Lejos de estar en posesión de un comienzo seguro de sí mismo, se encuentra prisionera de la aporía. Debe partir en busca de un punto de partida verdadero sin saber desde dónde partir para dar con la suerte de su hallazgo, sin saber, en el caso de tener esta suerte, cómo reconocerlo con certeza. La duda universal de Descartes se hace eco del escepticismo antiguo del que surgió el platonismo. La genialidad de Descartes consistió en descubrir en esta misma duda el comienzo buscado y, a una, la Verdad misma como residiendo en ese comienzo y con la seguridad de que le es

propio. Verdad y comienzo son una sola cosa, igual que en la teología. La Verdad está en el comienzo si se admite que éste ha de prescindir de toda justificación anterior y diferente de él, si debe ser él mismo su propia prueba, ser él mismo aquello Verdadero de lo que se dice: *Verum index sui*. En suma, una verdad que no depende de ninguna otra, esa Verdad absoluta de la que parte y de la que habla la teología.

¿Se dirá entonces que en filosofía el hombre encuentra el fundamento del que hay que partir en virtud de una reflexión que arranca de sí mismo y de su propio pensamiento, mientras que, en el caso de la teología, la exégesis se apoya en un contenido dogmático que nos viene del exterior? A la autonomía de la primera se opone la heteronomía de la segunda, lo que es suficiente para desvalorizarla, para hacer de ella objeto de una creencia y, por consiguiente, de una posible increencia, incluso una leyenda, en lugar de la Verdad capaz de fundarse a sí misma, capaz de ser, con la investidura de tal, Razón, la única Razón verdadera cuya justificación interna y autonomía constituyen la dignidad del hombre. Volvamos por un instante sobre la naturaleza de esta oposición.

Por el momento, reflexionemos algo más sobre la diferencia de método que supuestamente separa filosofía y teología: no la hay. La oposición de los puntos de partida no obsta para que *en los dos casos el método sea un movimiento del pensamiento* que, al desarrollar una serie de evidencias y por mor del juego de sus implicaciones a su vez evidentes, llega a ciertos resultados que son otras tantas adquisiciones progresivas, constitutivas de una teoría siempre en devenir. Lo que el conjunto de nuestra teoría ha establecido es que este movimiento topa con un fracaso insuperable cuando se trata de captar la vida en una evidencia cualquiera, en la apertura de un mundo en el que la Vida no se muestra jamás. Si la realidad profunda del hombre huye a un inconsciente apenas concebible, análogo al que se concede a la materia bruta, a las rocas, a los astros o a los quanta, es sólo porque esta realidad no reside originariamente en un pensamiento despojado del poder de traerse a sí mismo a la fenomenicidad. Sólo la Vida fenomenológica transcendental absoluta y única, que consiste propiamente en revelarse a sí misma a sí en su auto-afección patética sin ser deudora por ello ni de nada ni de nadie, puede definir la realidad humana en cuanto fenomenológica en su esencia. Si el

mismo pensamiento es posible en el sentido de un pensamiento fenomenológico como el nuestro, y no en el de un pensamiento en sí inconsciente que no pasa de ser una quimera, es precisamente porque este pensamiento está revelado a sí en la Vida. Por tanto, no es el pensamiento –la intencionalidad, el ser-en-el-mundo– lo que nos da acceso a la vida, sino que es la Vida la que nos brinda el acceso al pensamiento, al no ser éste más que un modo de la vida, al ser la Vida quien lo revela a sí mismo en ella al revelarse a sí. Resulta así superada la aporía del método fenomenológico con la que vino a estrellarse Husserl, y que parecía obstruir también la búsqueda de una fenomenología de la vida que habíamos emprendido (la búsqueda de un pensamiento), puesto que es la misma Vida transcendental la que proporciona a todo pensamiento –a toda forma de intencionalidad– la auto-donación primitiva en la que, puestos en posesión de sí mismos, son capaces de llevar a cabo su trabajo. Estas aclaraciones ampliamente desarrolladas valen evidentemente tanto para la teología como para la filosofía, que son una y otra pensamientos.

La cimentación fenomenologica y, así, la esencia de la inteligibilidad, reside desde Grecia en el pensamiento, en la puesta a distancia del horizonte ek-stático en que se mueve (naturaleza en calidad de «fuera de sí» primitivo, contemplación de las Ideas, re-presentación, relación sujeto/objeto, intencionalidad, ser-en-el-mundo). En la medida en que su llegada es previa a cualquier inteligibilidad de esta clase, *la venida originaria de la Vida a sí misma constituye una Archi-inteligibilidad.* Ésta no se define de forma negativa, en su anterioridad respecto a la inteligibilidad que domina la filosofía occidental. Antes del mundo y de su «aparecer», la Archi-inteligibilidad ha abierto desde siempre la dimensión fenomenológica de lo invisible –que puede ser cualquier cosa menos un concepto negativo, el concepto antitético de lo visible–. *Invisible es la revelación originaria que lleva a cabo la obra de la revelación respecto a sí misma* –con anterioridad a cualquier otra cosa–. Pues el aparecer no puede permitir que aparezca nada diferente a él si antes él no aparece en sí mismo en cuanto tal. Sólo la Vida absoluta lleva a cabo esta auto-revelación del Comienzo. Aquí es donde se esfuma la pretensión del pensamiento humano de alcanzar la Verdad *por la propia fuerza de su pensamiento.* Aquí es donde se unen de nuevo las intuiciones fenomenológicas de la Vida y las de la teología cristiana: *en el re-*

conocimiento de un supuesto común que ya no es el del pensamiento. Antes que el pensamiento, en consecuencia, antes que la fenomenología y antes que la teología (antes que la filosofía o cualquier otra disciplina teórica), actúa una Revelación que no les debe nada, sino que todas suponen por igual. Antes del pensamiento, antes de la apertura del mundo y el despliegue de su inteligibilidad, fulgura la Archi-inteligibilidad de la Vida absoluta, la Parusía del Verbo con el que se abraza.

Estamos entonces en presencia de la paradoja de la Vida: sólo su Archi-inteligibilidad nos permite comprender aquello que nos resulta lo más simple de todo, lo más elemental, lo más banal, lo más humilde y que, en razón de esta Archi-inteligibilidad de la que venimos, nos alcanza en el corazón de nuestro «ser»: ahí donde todo viviente adviene a la vida, donde la Vida lo da a sí mismo en la Archi-inteligibilidad de su auto-donación absoluta –en nuestro nacimiento transcendental, ahí donde somos los Hijos–. Nos hemos referido en numerosas ocasiones a la sorprendente secuencia de pensamiento de los Padres de la Iglesia y de los grandes concilios. El carácter crucial del problema planteado por el cuerpo, la sustitución del cuerpo material por esta carne viva que realmente somos y que hoy nos compete redescubrir a pesar del objetivismo reinante, consiste, de manera explícita al menos para los pensadores cristianos (explícitamente en Ireneo), en hacer posible la Encarnación del Verbo, lo único que les importa, el fundamento de la salvación cristiana.

Ahora bien, para nosotros, fenomenólogos post-husserlianos, o sea, no-griegos, el presupuesto cristiano adquiere una significación decisiva. No sólo nos ayuda a rechazar la reducción ruinosa y absurda de nuestro cuerpo a un objeto, objeto ofrecido a la investigación científica antes de ser entregado a la manipulación técnica y genética, en último extremo, a las prácticas inauguradas por la ideología nazi. No nos basta tampoco con interpretar ese cuerpo como un cuerpo subjetivo mientras esta subjetividad sea identificada con la intencionalidad, en último caso, con el «fuera de sí» del aparecer del mundo. Lo que tenemos que decir es que la nueva inteligibilidad que exige la elaboración de la cuestión del cuerpo, dado que *nuestro cuerpo no es un cuerpo sino una carne*, es totalmente ajena a lo que nosotros entendemos desde siempre bajo el título de inteligibilidad. De esta inteligibilidad platónica de la contemplación, o de sus sustitutos modernos, só-

lo nos releva la percepción mundana de nuestro cuerpo en calidad de cuerpo de carne (*Leibkörper*), la percepción de un cuerpo-objeto revestido de la significación de no ser un cuerpo cósico ordinario, sino un cuerpo capaz de sentir. Más aún, esta inteligibilidad es siempre derivada, presupone lo totalmente otro que ella. *Originariamente y en sí, nuestra carne real es archi-inteligible, revelada en sí en esta revelación anterior al mundo propia del Verbo de la Vida del que habla Juan.*

Se siguen de ahí dos consecuencias decisivas. La primera es que la aporía griega de la venida del Logos inteligible a un cuerpo material perecedero, y como condición de una salvación que se identifica entonces con la muerte, se disipa como un espejismo en la Archi-inteligibilidad joánica. Totalmente diferente al Logos griego que designa simultáneamente la Razón y la posibilidad del lenguaje de los hombres, consistente en la formación de significaciones ideales y, como tales, irreales, el Verbo de la Vida es la condición fenomenológica transcendental, última y radical, de toda carne posible. Sólo en él, como hemos visto, resulta dada toda carne viva en su auto-impresividad patética: en la Archi-pasibilidad en la que la Vida y su Verbo se aman eternamente. El Verbo cristiano podía venir a una carne. En el Archi-pathos de su Archi-pasibilidad sólo él puede unir consigo aquello que en su auto-impresividad es propiamente una carne. Tal es el motivo incuestionable por mor del cual –al encontrar la carne y sus propiedades su posibilidad fenomenológica última en esta Archi-pasibilidad del Verbo– la fenomenología de la carne nos ha remitido constantemente a una fenomenología de la Encarnación.

Previa a toda carne como su venida a sí –como su encarnación–, la Encarnación del Verbo no sólo consiste en que el Verbo se haya hecho carne, Acontecimiento extraordinario del que, de ser cierto según la abrupta afirmación del Prólogo, esperan la salvación los discípulos de Cristo; en el Verbo mismo se cumple el *hacerse carne* fuera del cual ninguna carne, ningún Sí carnal vivo, ningún hombre ha sido nunca posible. De ahí que el Prólogo proyecte retrospectivamente su claridad cegadora sobre el texto del Génesis. Nos permite comprender la creación divina no sólo como la venida al afuera del mundo, su objetivación, según la interpretación fenomenológica de Jacob Böhme que llegaría a dominar todo el idealismo alemán. Lo que Böhme había comprendido también, y que nosotros hemos vuelto a encontrar a lo largo de nues-

tros desarrollos, es que ese horizonte de luz que representa para él la Sabiduría de Dios es todavía incapaz de crear su contenido –cuya creación específica, la de la materia, asume el Dios bíblico–.

Sin embargo, cuando Dios crea al hombre a su imagen y semejanza, lo que pone fuera de sí ya no es un cuerpo material inerte y ciego, lo que genera en él es una carne, fuera del mundo, en el proceso de su auto-generación en su Verbo. «En él todo ha sido hecho y sin él nada de lo que ha sido hecho hubiera sido hecho». Dios, en efecto, ha tomado barro, pero ha insuflado en él el Soplo de la Vida que da la vida, la Vida que permanece en el cuerpo cósico, no siendo en él propiedad suya sino Principio de toda vida, el Espíritu común del Padre y del Hijo que habita y hace vivir toda carne y sin el cual el cuerpo no sería ni siquiera un cadáver. Una carne que nunca ha preexistido a sí misma, devenida carne por mor de su nacimiento transcendental en la Archi-pasibilidad de la Vida y de su Verbo, en su interioridad fenomenológica recíproca que es su Espíritu común. Según la palabra del Apóstol ya citada: «Vuestro cuerpo es el templo del Espíritu santo». El hombre de la creación bíblica, por tanto, es tierra y carne a la vez, pero en él todo lo que es cuerpo es cuerpo, y no convergencia y haz de procesos materiales. Pero también todo lo que es carne es carne, no hay ni un gramo de materia en ella: es materia fenomenológica pura, cristal de aparecer, sustancia de sufrimiento y de alegría, jirón de fenomenicidad ajena a la luz, invisible, patética –revelación que no se ha traído ella misma a sí en su impresividad patética, que no es dada a sí, por tanto, más que en la Archi-pasibilidad de la Vida absoluta–.

Éste es el inaudito concepto de carne que desvela el cristianismo. Una carne que no es sensible más que en el secreto de sus tonalidades afectivas y de sus determinaciones patéticas invisibles. Que no es *inteligible* más que en la apariencia externa vacía de una determinación material, por consiguiente nunca en calidad de carne, sino sólo con el carácter de cuerpo inerte, cuya esencia es la Archi-inteligibilidad joánica, la de Dios mismo y su Espíritu. La Parusía del absoluto brilla en el fondo de la más simple de las impresiones. Por eso la carne no miente. No miente como lo hace el pensamiento verídico que dice lo que ve o cree ver, incluso cuando no hay nada, como en los sueños. Pensamiento que no miente, aunque podría hacerlo, voluntaria o inadvertidamente, incluso por ignorancia. La carne no miente porque no

puede mentir, porque en el fondo de sí misma, allí donde es captada por la Vida, es la Vida la que habla, el Logos de Vida, la Archi-inteligibilidad joánica.

A esta correlación, hasta entonces impensada, de la carne y de una Archi-revelación ajena al mundo (de suerte que lejos de ser reducida a un cuerpo ciego, que sólo puede ser iluminado desde el exterior por esta luz del mundo que no penetra nunca en él y que le es además indiferente, la carne se inflama semejante al fuego como la sustancia de su propia revelación), se añade en los Padres, y antes que ellos en las palabras y en los textos iniciáticos, una correlación más decisiva todavía que no sólo tiene que ver con toda encarnación y con toda carne, sino con ese acontecimiento inconmensurable que es la Encarnación cristiana. Desde que ésta se produjo siempre ha sido revestida por los cristianos con el carácter de la Revelación de Dios mismo. ¿Cómo hay que comprender entonces en última instancia esta Revelación de la Encarnación del Verbo en Cristo?

Mientras la carne se encuentre confundida con el cuerpo, la Encarnación del Verbo será su venida a un cuerpo y, así, al mundo. *La Revelación de Dios queda confiada al aparecer del mundo.* Ya encontramos en Atanasio la tesis según la cual la Encarnación del Verbo significa su venida a un cuerpo visible y, así, la Revelación de Dios en este mundo. Ya hemos reconocido la dificultad que pone de relieve. Si Dios tiene que revelarse bajo la forma de este hombre mundano cuya apariencia corporal ha tomado, ¿cómo distinguirlo de los demás hombres, cómo saber que precisamente él es el Verbo? Semejante a cualquier hombre por su aspecto exterior, ¿no resulta Cristo prisionero de esa incógnita que tanto gustaba a Kierkegaard, pero que no entrega su secreto al no creyente, que convierte el acto de creer en algo tan difícil? Hemos visto cómo el *De incarnatione* elimina la dificultad mostrando que este hombre ordinario, de apariencia humilde, semejante a los otros, difiere súbitamente de ellos por sus palabras y sus actos, tan extraordinarios que muestran que ya no es un hombre sino, en la violencia de ese contrapunto, ese absoluto de justicia y de verdad en el que muchos reconocerían al Mesías.

Nos está permitido pensar, sin embargo, que la Encarnación lleva a cabo la Revelación de Dios de otro modo que no sea a través de este contraste, por muy pasmoso que sea. ¿No basta con recordar, una última vez, que la Encarnación del Verbo no es su

venida a un cuerpo sino a una carne? O, para decirlo de manera más rigurosa, que su venida a ese cuerpo que algunos han visto no era disociable de la venida de la Vida invisible absoluta en su Verbo. Y que es ese Verbo en su Archi-pasibilidad lo que se ha hecho carne, no disociable de esta misma carne, semejante a la nuestra, destinada a sufrir y a morir también. Desde entonces, en la Venida del Verbo a su cuerpo visible, permanece oculta su realidad, a saber, la generación eterna del Hijo Único primogénito en la auto-generación de la Vida absoluta. Lo que revela la Encarnación es la interioridad fenomenológica recíproca del Padre y el Hijo. «¿No sabes, Felipe, que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí?». Es visible la pena que siente Felipe al ver y comprender lo que Cristo le dice.

¿Pero qué somos nosotros mismos? *¿Es que no somos una carne semejante en su realidad a aquélla que interroga la mirada incierta de Felipe?* ¿Una carne invisible generada en la auto-generación de la Vida absoluta en su Verbo, en la Archi-pasibilidad de la que toda carne posible toma su materia fenomenológica pura, su auto-impresividad patética? Esta generación se lleva a cabo cuando el Dios bíblico insufló en nosotros el Soplo de Vida que hizo de cada uno de nosotros un viviente. La Encarnación nos revela nuestra propia generación en la vida, nuestro nacimiento transcendental. Nos revela tanto nuestra condición de hombres como la de Hijos y, arrancándola a todas nuestras ilusiones, la devuelve a su verdad abisal.

Ireneo se esfuerza en explicar esta restauración de nuestra condición original en algunos textos difíciles donde constantemente se afirma la identidad entre, por una parte, la creación bíblica del hombre mediante la insuflación de la vida en un pedazo de materia y, por otra, la generación joánica de la carne en el Verbo. «[...] Él mismo [el Verbo], en los últimos tiempos, se ha hecho hombre, mientras *estaba ya en el mundo y en el plano de lo invisible sostenía todas las cosas creadas*». Desde entonces, la Encarnación histórica del Verbo en un cuerpo visible tiene como meta recordarle al hombre que él mismo ha sido hecho desde el principio en este Verbo, a imagen y semejanza de Dios: en lo invisible. La encarnación hace manifiesta al hombre su generación invisible. «Antiguamente se decía en efecto que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, pero eso no se manifestaba, pues el Verbo era todavía invisible, él, a cuya imagen había sido hecho

todo». Es por lo demás esta condición invisible del Verbo lo que había hecho perder al hombre su «imagen», esa auto-revelación de la vida que es el Verbo y en la cual todo Sí transcendental está dado a sí mismo en su generación joánica. Según el razonamiento de Ireneo, desde que el Verbo se encarna en la carne de Cristo, deviniendo visible a los hombres en el mundo, hace ver a todos que él es ese Verbo a imagen del cual han sido hechos ellos, pone de manifiesto su condición divina. «Pero cuando el Verbo se hizo carne, hizo aparecer la Imagen en toda la verdad, deviniendo él mismo aquello que era su Imagen». Lo que quiere decir: cuando se encarnó, se mostró a los hombres *en calidad de hombre que es imagen de Dios*, les mostró en ese hombre que él era la Imagen original a imagen de la cual el hombre había sido hecho, les mostró en él al Verbo. Les dijo que como Él, generados en Él, ellos eran portadores de ese Verbo que era él mismo, que eran de origen divino. Así es como el hombre fue devuelto, gracias a la Encarnación, a su dignidad de hijo de Dios. «Y restableció la semejanza de manera estable, haciendo al hombre por completo semejante al Padre invisible por medio del Verbo desde ahora visible»[1]. *Lo que decía la Encarnación del Verbo en la condición de un hombre era pues, al fin y al cabo, la generación transcendental de todo Sí carnal vivo en ese Verbo, era la verdad transcendental del hombre.*

Nos queda la duda de Felipe. *¿Cómo vencer la paradoja que confía a lo visible la revelación de lo Invisible?* Para que el Verbo devenido visible en su Encarnación nos haga ver en ésta al Verbo, a semejanza del cual hemos sido hechos, ¿no hay que suponer que Aquél que vemos o, mejor, que ellos han visto, dando además testimonio de que lo han visto, es precisamente el Verbo? ¿No hay que creer de ahora en adelante en Él? *¿Qué es, pues, creer cuando creer significa creer en Cristo?*

Mal nos estamos refiriendo a la creencia mientras no hayamos efectuado el trabajo previo de reconocer el fundamento fenomenológico último de aquello de lo que hablamos. Así, tratamos espontáneamente el acto de creer como un acto del pensamiento –un acto susceptible de hacer ver aquello que piensa (su *cogitatum*), de manera que, haciéndolo ver en la claridad de la eviden-

1. Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, Cerf, Paris 1991, respectivamente 625, subrayado por nosotros, y 617-618.

cia, no nos resulta posible dudar de ello[2]–. Puesta en relación con el pensamiento y tratada como un modo de éste, la creencia no puede ser más que una forma inferior de pensamiento, en la medida en que nunca llega a tener una evidencia clara de aquello en lo que cree. Este desvanecimiento del contenido de la creencia ante la creencia en sí misma identificada con un acto de pensamiento, ¿no nos reconduce al fundamento fenomenológico último que buscamos, a ese lugar ajeno al mundo, a todo ver y a todo pensamiento, en el que creencia y fe son posibles, en el que todo está dado sin partición ni distancia: en la auto-revelación de la Vida absoluta en su Verbo?

«Yo creo en Cristo» quiere decir: «Yo tengo la certeza de la verdad que hay en Él». Y dado que en la vida toda relación se edifica entre unos Síes transcendentales, entre unos «yoes», «Yo tengo la certeza de la Verdad que hay en Él» se dice también: «Yo tengo la certeza de la Verdad que hay en Ti». Pero, ¿cómo puedo tener la certeza que hay en Aquél a quien yo digo «Tú», si no es porque su Verdad en Él está en mí? Lo que supone, en primer lugar, que la verdad que hay en mí –mi propia certidumbre–, al ser la verdad que hay en Él, *es homogénea a ella, que no es en efecto ningún pensamiento, que no es la certidumbre de un pensamiento, sino la verdad propia del Verbo, la Verdad de la Vida, la Archi-inteligibilidad de la que hablamos.*

En consecuencia, ¿cómo está la Verdad del Verbo en mí, en cada Sí transcendental vivo? En su venida a sí, en la venida a sí de la Vida absoluta en su Verbo: en su nacimiento transcendental. Sólo aquél que escucha en él el ruido de su nacimiento –que se experimenta a sí mismo como dado a sí en la auto-generación de la Vida absoluta en su Verbo–, aquél que, dado a sí en esta auto-donación del comienzo, no se experimenta ya, propiamente hablando, él mismo, sino que ya no experimenta en él más que ese Sí que lo da a él mismo, sólo aquél puede decir a ese Sí del Verbo: «Yo tengo la certeza de la verdad que hay en Ti».

«Yo tengo la certeza de la verdad que hay en Ti» quiere decir ahora: yo tomo mi certidumbre, mi verdad, de la verdad que hay en Ti, yo tomo mi vida de la tuya, «ya no soy yo el que vive, eres tú el que vives en mí». Dado que «Dios se engendra como yo

2. Sobre esta ruinosa malinterpretación del cogito de Descartes, cf. *supra*, § 18.

[*moi*] mismo» y, por ende, «Dios me engendra como él mismo», entonces, en efecto, dado que su vida ha devenido la mía, mi vida ya no es otra cosa que la suya: yo he sido deificado, de acuerdo con el concepto cristiano de salvación.

Sólo aquél que cree en Cristo, aquél que dice: «Yo tengo la certeza de la verdad que hay en Ti», sólo aquél comprende y puede comprender la Palabra de las Escrituras, la Palabra de la Vida que le dice: en mí tienes la vida, «tú eres mi Hijo». Él lee esta Palabra en las Escrituras pero no puede leerla sino porque es ella la que habla en él, la que le habla. Quien le habla en la palabra que le da la Vida. «Quien le habla»: quien lo genera en ella como aquello que, experimentándose a sí mismo en ella, ya no experimenta de repente en ella más que su Parusía.

La Archi-inteligibilidad joánica en la que se experimenta todo Sí en el Hijo único primogénito en el que la Vida absoluta se experimenta a sí misma y goza de sí –esta inteligibilidad que precede al «fuera de sí» del mundo, a toda inteligibilidad que ve en él, a toda forma de saber y de ciencia, a todo aquello que desde siempre llamamos «conocimiento», «gnosis»–, ¿no hay que llamarla ahora Archi-gnosis? ¿No es la Archi-inteligibilidad joánica una forma superior de conocimiento, un conocimiento de tercer género, dado solamente a aquellos que en virtud de un esfuerzo inaudito del intelecto, o gracias a ciertos dones excepcionales, se han elevado hasta ella?

El cristianismo, es preciso reconocer esto, es una Archi-gnosis. Ireneo, por ejemplo, no critica en absoluto la gnosis en cuanto tal, sino sólo la «gnosis de la mentira», aquélla que en el lugar de la verdad, que ella simplemente ignora, no ha podido más que desarrollar ciertas construcciones especulativas azarosas, imaginarias, extravagantes, producto de simples fantasmas. ¿No quiere, en efecto, el cristianismo iniciarnos en el secreto oculto desde el origen del mundo, en ese gran secreto que somos, en sus palabras ajenas a la verdad del mundo y que no pasarán cuando el mundo pase, en esos textos que hemos llamado iniciáticos? Ese secreto es la Archi-inteligibilidad joánica en la que somos iniciados en aquello que somos en nuestra generación transcendental en la Vida.

Sin embargo, dado que la Archi-inteligibilidad es una Archi-pasibilidad –la Archi-pasibilidad en la que Dios se ama eternamente a sí mismo en el amor infinito de su Verbo–, dado que, en

esta Archi-pasibilidad también, ese Verbo ha tomado carne y toda carne es posible, tanto la suya como la nuestra, entonces, en efecto, ella habita toda carne, invirtiendo la idea que nos hacemos de ella. Nuestra carne no es ese cuerpo opaco que según le han dicho cada uno arrastra consigo desde su nacimiento –ese cuerpo en el cual, durante toda su existencia, sin sorpresa y, empero, con angustia, espiará cada particularidad, cada cualidad y cada defecto, cada modificación, cada abatimiento, cada arruga que traza ineludiblemente, sobre su rostro de hombre o de mujer, los estigmas de su decrepitud y de su muerte–. Nuestro cuerpo no es un objeto incapaz de sacar de sí, incapaz de asegurar él mismo, su promoción al rango de fenómeno –objeto entregado al mundo, constreñido a exigirle la aclaración de su brillo fugitivo, el tiempo de aparecer y desaparecer en él–. Nuestra carne porta en sí el principio de su manifestación, y esta manifestación no es el aparecer del mundo. En su auto-impresividad patética, en su misma carne, dada a sí en la Archi-pasibilidad de la Vida absoluta, ella revela aquello que la revela a sí, ella es en su pathos la Archi-revelación de la Vida, la Parusía del absoluto. En el fondo de su Noche, nuestra carne es Dios.

Todavía no se le había pedido nunca a la carne que guardase en ella el principio del saber y, lo que es más, el saber supremo. De ahí que desconcierte y desafíe a la sabiduría de los prudentes y a la ciencia de los sabios, a toda forma de conocimiento que procede del mundo, que piensa, mide y calcula en él todo lo que tenemos que pensar, hacer y creer. Todavía no se le había pedido nunca a la carne que guardase en ella el principio de nuestro saber y de nuestra acción, pero ella misma nunca ha pedido ni a nadie, ni a ninguna otra cosa, que la ilumine, que la ilumine en sí misma y que nos diga lo que ella es. Cuando cada modalidad de nuestra carne se experimenta a sí misma en su inocencia, no siendo nada más que ella misma, cuando el sufrimiento dice el sufrimiento y la alegría dice la alegría, la que habla, en efecto, es la carne, y no hay nada que tenga poder contra su palabra. Sólo hay carne, sin embargo, por mor de su venida a sí, en una en-carnación, en la Encarnación del Verbo en la Archi-pasibilidad de la Vida absoluta.

De este modo, la Archi-inteligibilidad joánica está implicada donde quiera que haya vida, se extiende hasta esos seres de carne que somos tomando en su Parusía incandescente nuestras envi-

dias irrisorias y nuestras heridas ocultas, igual que hacía con las llagas de Cristo en la Cruz. Cuanto más puro, cuanto más simple y despojado de todo, reducido a sí mismo, a su cuerpo fenomenológico de carne, adviene a nosotros cada uno de nuestros sufrimientos, tanto más fuerte se experimenta en nosotros el poder sin límites que lo da a sí mismo. Y cuando este sufrimiento ha alcanzado su punto límite en la desesperanza, el Ojo de Dios nos mira. Nos sumerge la embriaguez sin límites de la vida, el Archi-gozo de su amor eterno en su Verbo, su Espíritu. Todo lo que ha sido rebajado será levantado. Dichosos los que sufren, los que quizás no tienen nada más que su carne. La Archi-gnosis es la gnosis de los simples.

ÍNDICE

Introducción. La cuestión de la encarnación 9

I. La inversión de la fenomenología 33

§ 1. Objeto de la fenomenología: la cuestión del «aparecer» 35

§ 2. La indeterminación inicial de los supuestos fenomenológicos de la fenomenología. Los «principios de la fenomenología» 39

§ 3. El prejuicio oculto de los supuestos de la fenomenología. La reducción ruinosa de todo aparecer al aparecer del mundo 45

§ 4. La crisis de la fenomenicidad en Heidegger. La indigencia ontológica del aparecer del mundo 53

§ 5. El criterio del lenguaje. Enunciado decisivo y límites de la interpretación fenomenológica del lenguaje . 58

§ 6. La paradoja del mundo como poder de desrealización 62

§ 7. La cuestión devenida crucial de la *impresión*, comprendida como fundadora de la realidad. El problema de su estatuto fenomenológico. Intencionalidad e impresión 66

§ 8. La venida fuera de sí de la impresión en el flujo temporal y su destrucción 70

§ 9. El origen de la «impresión originaria». Inevitable remisión de una fenomenología de la impresión a la fenomenología de la vida 76

§ 10. La pasividad originaria de la impresión y su «pasión» en la afectividad transcendental de la vida. El Presente vivo 81

§ 11. La cuestión del aparecer original y el *cogito* de Descartes. Tres interrogantes fundamentales implicados por él 87

§ 12. Tergiversación del *cogito* cartesiano por parte de Husserl. Sus consecuencias: la denigración de la vida singular y su substitución por la «esencia» de la vida en el giro temático del método fenomenológico 96

§ 13. Análisis del giro temático. La aporía del método fenomenológico 103

§ 14. Último intento de superar la aporía. La cuestión de los «datos-en-imagen» de la vida invisible 107

§ 15. La auto-revelación originaria de la vida como fundamento del método fenomenológico. Respuesta al problema filosófico general de la posibilidad de pensar la vida 113

II. Fenomenología de la carne 123

§16. Aparecer y contenido del mundo: la cuestión del «mundo sensible» 125

§17. La crítica radical del mundo sensible. Alcance y límites de la reducción galileana 129

§18. La contra-reducción cartesiana 137

§19. La crítica husserliana de la reducción galileana en la *Krisis* 140

§20. Vuelta al análisis del cuerpo sensible mundano. La remisión del cuerpo sentido al cuerpo transcendental que lo siente. La ambivalencia del concepto de «sensible» 144

§21. El intento de superar la oposición entre el cuerpo sentiente y el cuerpo sentido: la problemática del último Merleau-Ponty y la absolutización de lo Sensible .. 150

§22. Desdoblamiento del cuerpo transcendental. La corporeidad originaria inmanente que encuentra su esencia en la vida 153

§23. La generación de la carne en la Vida absoluta. Caracteres fenomenológicos originarios de la carne que resultan de esta generación 158

§24. De la concepción helénica del cuerpo a la fenomenología de la carne. Las problemáticas fundamentales de Ireneo y Tertuliano 165

§25. La interpretación radical de la carne como materia fenomenológica de la vida y como su auto-revelación. El *cogito* cristiano de Ireneo 173

§26. Analítica del «yo puedo». El poder-moverse como condición del poder-tocar y de todo poder atribuido al cuerpo. Condillac y Maine de Biran 179

§27. La carne, memoria inmemorial del mundo 189

§28. La carne, lugar de donación de un cuerpo desconocido –dado previamente a la sensación y antes del mundo–. Estructuración y propiedades del «cuerpo orgánico» 191

§29. La posibilidad originaria de la acción como pulsión carnal del cuerpo orgánico. La realidad práctica invisible del contenido del mundo. Constitución y estatuto del cuerpo propio objetivo 197

§30. La teoría de la constitución del cuerpo propio en el capítulo III de *Ideen* II. La triple ocultación de la posibilidad transcendental del «yo puedo», de la existencia del cuerpo orgánico, y de la ubicación en él de nuestras impresiones 203

§ 31. Retorno al quiasmo. Lo que quiere decir «ser tocado». La fenomenología de la piel como culminación de la teoría de la constitución del cuerpo propio 208

§32. Retorno a la tesis de Condillac. El auto-erotismo de la estatua: la carne como lugar de perdición. Paso necesario de una fenomenología de la carne a una fenomenología de la Encarnación 216

III. Fenomenología de la Encarnación: la salvación en sentido cristiano 219

§33. Recapitulación de los resultados obtenidos al término de la inversión de la fenomenología y del análisis fenomenológico de la carne 221

§34. La cuestión del «yo puedo» en una fenomenología de la Encarnación 226

§35. Ilusión y realidad del «yo puedo» 233

§36. El olvido de la vida y su recuerdo en el pathos de la praxis cotidiana 241

§37. El olvido de la vida y su recuerdo patético en la angustia 247

§38. La duplicidad del aparecer y el aumento de la angustia 254

§39. El deseo y el «salto al pecado» 259

§40. Las dos carnes transcendentales de la relación erótica. El ego de la descripción 266

§ 41. La relación erótica en la inmanencia de la vida: el fracaso del deseo 272

§ 42. La relación erótica en el aparecer del mundo. La repetición del fracaso 278

§ 43. La reducción de la relación erótica a la sexualidad objetiva en el tiempo del nihilismo 283

§ 44. La vida es sin porqué. La vida es buena 289

§ 45. Los grados de la pasividad: del Génesis al Prólogo de Juan (Jn 1, 1-18) 294

§ 46. La vía de la salvación según Ireneo y Agustín .. 300

§ 47. La experiencia del otro en una fenomenología de la vida 308

§ 48. La relación con el otro según el cristianismo: el cuerpo místico de Cristo 318

Conclusión. Mas allá de la fenomenología y la teología: la Archi-inteligibilidad joánica 327

MICHEL HENRY

YO SOY LA VERDAD

Para una filosofía del cristianismo

Introducción. ¿A qué llamaremos «cristianismo»?

1. La verdad del mundo
2. La Verdad según el cristianismo
3. Esa Verdad llamada la Vida
4. La auto-generación de la Vida como generación del Primer Viviente
5. Fenomenología de Cristo
6. El hombre en calidad de «Hijo de Dios»
7. El hombre en calidad de «Hijo en el Hijo»
8. El olvido por el hombre de su condición de Hijo: «Yo (*moi*), yo»; «Yo (*moi*), ego»
9. El segundo nacimiento
10. La ética cristiana
11. Las paradojas del cristianismo
12. La palabra de Dios, las Escrituras
13. El cristianismo y el mundo

Conclusión. El cristianismo y el mundo moderno

* Michel Henry es uno de los grandes de la filosofía europea de hoy. Su larga reflexión se ha interesado por temas de actualidad, pero sobre todo por las cuestiones relativas al cuerpo, la vida, la afectividad y el inconsciente.

* Este libro es una buena carta de presentación en España de la obra filosófica de Henry. A lo largo de sus más de trescientas páginas, el pensador francés reflexiona sobre el concepto radical de «Vida» desde la fenomenología, para ofrecer una nueva, original y vigorosa idea de la Verdad que brota del cristianismo.

* Al oponer de manera original la Verdad de la Vida y la verdad del mundo, da entrada a la figura del Jesús de Nazaret entendiéndolo como Cristo. La idea de un Dios hombre provoca en el pensador la necesidad de situarse dentro del movimiento de la Vida para comprender la coherencia nacida de un primer Viviente a partir del cual todos los demás vivientes son posibles.

* El cristianismo se entiende, pues, como venero filosófico donde buscar una nueva concepción del hombre que subvierte las clásicas comprensiones derivadas exclusivamente del mundo, de su lógica y sus leyes.

Hermeneia nº 47 – 320 págs. – ISBN 84-301-1427-0

EDICIONES SÍGUEME – C/ García Tejado, 23-27 – E-37007 SALAMANCA

JEAN-LUC MARION

EL ÍDOLO Y LA DISTANCIA

Cinco estudios

I. Las marcas de la metafísica
1. El ídolo
2. El «Dios» de la onto-teología
3. Discurso a los atenienses

II. El derrumbamiento de los ídolos y el afrontamiento de lo divino: Nietzsche
4. El ídolo y la metafísica
5. Las tinieblas del mediodía
6. Cristo, evasiva de un esbozo
7. ¿Por qué sigue siendo Nietzsche un idólatra?

III. El retiro de lo divino y el rostro del Padre: Hörderlin
8. La imagen mesurada
9. El peso de la felicidad
10. La distancia filial
11. El único y su desapropiación
12. Habitar la distancia

IV. La distancia del requerido y el discurso de alabanza: Dionisio
13. La eminencia impensable
14. El requerimiento del requerido
15. Mediación inmediata
16. El discurso de alabanza

V. La distancia y su icono
17. Distancia, diferencia
18. El otro difiriente
19. La cuarta dimensión

* «Todo concepto formado por el entendimiento con el fin de alcanzar y poner cerco a la naturaleza divina, no sería más que un ídolo de Dios, incapaz de darlo a conocer» *(Gregorio de Nisa).*

* La afirmación clave de estos «Cinco estudios» es que Dios no viene a nosotros sino en cuanto nos precede. Dios sobrepasa nuestros ídolos sensibles o conceptuales para alcanzarnos precisamente allí donde no lo esperábamos: en la distancia misma.

* Libro de pensamiento, de pensamiento duro, sólido, riguroso, que exige del lector un talante indagador y paciente, y que sea capaz de entender, al margen de las propias (in)creencias, que la fe, lejos de aplastar las cuestiones por la prolepsis imbécil de una certeza bruta (como muchos lo imaginan, y no de los menores), puede abrir algunos abismos que toda la meditación del mundo ni siquiera sabría entrever.

Hermeneia nº 40 – 248 págs. – ISBN 84-301-1293-6

EDICIONES SÍGUEME – C/ García Tejado, 23-27 – E-37007 Salamanca / España

FRANZ ROSENZWEIG

LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN

Introducción de Miguel García-Baró

I. Los elementos o el perpetuo antemundo

Introducción: Sobre la posibilidad de conocer el Todo
1. Dios y su ser o metafísica
2. El Mundo y su sentido o metalógica
3. El Hombre y su sí mismo o metaética

Paso

II. La ruta o el mundo siempre renovado

Introducción
1. Creación o el fundamento perpetuo de las cosas
2. Revelación o el nacimiento siempre renovado del alma
3 Redención o el futuro eterno del Reino

Umbral

III. La figura o el supramundo eterno

Introducción
1. El fuego o la vida eterna
2. Los rayos o el camino eterno
3. La Estrella o la verdad eterna

Puerta

* Franz Rosenzweig (1886-1929) es, sin duda, el más innovador de los pensadores judíos modernos, y *La Estrella de la Redención*, su obra maestra, el trabajo que orientó toda su vida. Este libro refleja, en una sistemática, tan audaz como la hegeliana, aunque en completa oposición con ésta, todas las vías y todas las fases de la experiencia humana, pero situando en el centro de la interpretación no a los griegos, sino a la Biblia.

* Se trata nada menos que de sustituir el conjunto entero de las categorías y de los valores de la filosofía elaborada desde Parménides a Hegel, porque esta filosofía –sostiene Rosenzweig– llegó realmente a su final en el siglo XIX. El viejo pensamiento cumplió su tarea: pensó la Totalidad; pero su consumación abre la puerta a un necesario pensamiento nuevo.

Hermeneia nº 43 – 512 págs. – ISBN 84-301-1348-7

EDICIONES SÍGUEME – C/ García Tejado, 23-27 – E-37007 Salamanca / España

COLECCIÓN HERMENEIA

Dirigida por Miguel García-Baró

3. H. Marcuse - K. Popper - M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*
7. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, I
8. E. Levinas, *Totalidad e infinito*
11. J. Ladrière, *El reto de la racionalidad*
22. A. Bandura, *Principios de modificación de conducta*

25. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*
26. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*
27. J. P. Miranda, *Apelo a la razón*
30. E. Mounier, *Obras completas*, II
33. J. P. Miranda, *La revolución de la razón*

34. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, II
35. M. García-Baró, *La verdad y el tiempo*
36. W. D. Ross, *Lo correcto y lo bueno*
37. B. Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*
38. J. S. Lucas Hernández, ed., *Nuevas antropologías del siglo XX*

39. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*
40. J.-L. Marion, *El ídolo y la distancia*
41. J. Ladrière, *La articulación del sentido*
42. J. P. Miranda, *Racionalidad y democracia*
43. F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*

44. G. Pastor, *Sociología de la familia*
45. H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*
46. W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*
47. M. Henry, *Yo soy la Verdad*
48. B. Forte, *A la escucha del otro*

49. M. Henry, *Encarnación*
50. H. G. Gadamer, *Antología*

Otros títulos con interés filosófico

J. Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología* (LM 48)
J. S. Lucas Hernández, *Las dimensiones del hombre* (LM 73)
G. Lafont, *Dios, el tiempo y el ser* (VeI 117)
W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica* (VeI 127)
A. Gesché, *Dios para pensar*, I: *El mal. El hombre* (VeI 135)
A. Gesché, *Dios para pensar*, II: *Dios. El cosmos* (VeI 136)
A. Gesché, *Dios para pensar*, III: *El destino* (VeI 148)

ESTE LIBRO SE IMPRIMIÓ EN
ABRIL DE 2001, AÑO DEL
25 ANIVERSARIO DE
LA COLECCIÓN
HERMENEIA

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

"Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos".

—*Miguel de Unamuno*

Borre el libro una vez leído

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia: 4799

El propósito de este libro ha sido ahondar en la encarnación, para iluminar nuestra carnalidad.

Si en la carne sufrimos, sentimos y, en definitiva, somos en cuanto personas singulares, nuestro «ser carne» se revela como camino privilegiado para conocernos.

El Prólogo del evangelio de san Juan (Jn 1, 1-18) contiene una de las afirmaciones más atrevidas y sorprendentes del mensaje cristiano: «El Verbo se hizo carne». Partiendo de esta tesis en la que se afirma que la carne de Cristo es semejante a la nuestra y que el hombre es «carne», Michel Henry constata que, sorprendentemente, ha sido en Cristo donde se ha realizado la unión perfecta entre la carne y el verbo.

El filósofo francés indaga de nuevo en la entraña cristiana tratando de esclarecer lo que todo hombre es. En el fondo estamos ante una magnífica relectura crítica de la tradición fenomenológica –de Husserl a Merleau-Ponty– a la luz de uno de los dogmas esenciales del cristianismo.

ISBN: 84-301-1431-9

9 788430 114313